GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

REDACTIE:

Dr. G. CH. AALDERS
Dr. G. C. BERKOUWER
Dr. F. W. GROSHEIDE
Dr. G. M. DEN HARTOGH
Dr. J. RIDDERBOS

57e JAARGANG

J. H. KOK N.V. KAMPEN

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/gereformeerd-theologischtijdschrift_1957_57

INHOUD

PAUL TILLICH'S DOCTRINE OF REVELATION

by

DAVID H. FREEMAN

Wilson College

Paul Tillich's doctrine of revelation cannot be treated except in relation to his doctrine of God. Tillich's God is not a supernatural God who existed before nature was, and exists as its law giver. The term „God" designates what concerns man ultimately (211) [1]).

From the standpoint of traditional theism, Tillich is an atheist. For „God is being itself, not a being" (237). All statements made with respect to God other than that he is being-itself are symbolic (239). And the truth of a symbol is independent of empirical assertions, whether physical, psychological, or historical (240).

Being-itself or God can be spoken of symbolically as living (241), but to say that God is a „personal God" does not mean that God is a person. It means that God is the ground of everything personal and that he carries within himself the ontological power of personality" . . . „Ordinary theism has made God a heavenly, completely perfect person who resides above world and mankind. The protest of atheism against such a highest person is correct" (245). It is not possible to ask whether God exists. Being itself is above existence (237).

Man symbolizes his ultimate concern in terms of his own being (243). To speak of God as loving, as omnipotent, as omniscient, and as the creator is to speak symbolically (272ff). Creation and the fall do not refer to events but are descriptions of the relation between God and the world (252ff).

The symbols of the Christian message answer existentail questions. The content of the Christian message is not found in the Bible as the only source. God's word is not limited to or identical with the Bible (4).

The concepts of theology are rooted on a direct experience of something ultimate in value. Theology analyzes the human situation. Its object is what concerns man ultimately (12). The content of our ultimate concern determines our being or not being (14). „Being" refers here to the whole of the human reality, the structure, meaning and aim of existence.

Theology is preoccupied with what is a matter of being and non-being for us. The theologian is concerned with the totality to which man belongs and with his ultimate destiny.

Experience is an inexhaustible source out of which new truths are continually taken. The theologian ought to be open to experiences which might

---

[1]) Except where otherwise indicated page references given in parentheses refer to Volume I of Tillich's Systematic Theology.

go beyond Christian experience. „He is not bound to a circle the center of which is the event of Jesus as the Christ" (45).

Revelation discloses the ground of being, the true being behind things (94). It is the manifestation of something hidden, dimension of mystery which remains a mystery even in its disclosure (110).

Apart from someone who receives revelation as his ultimate concern there is no revelation. When grasped by the threat of non-being, the mystery of being is experienced. In ecstasy the mind goes beyond itself, beyond its subject-object structure. Ecstasy includes an element of inspiration. But inspiration does not mediate otherwise unknown facts; it opens a new dimension of understanding in relation to our ultimate concern and the mystery of being (114).

Revelation discloses mystery in miracle; it points to the mystery of being, expressing its relation to us (117).

> „Revelation is the manifestation of the depth of reason and the ground of being. It points to the mystery of existence and to our ultimate concern. It is independent of what science and history say about the conditions in which it appears . . . " (118).

Every person and thing participates in being-itself, in the ground and meaning of being, and is therefore a possible revelatory medium (118).

Revelation through words are not „revealed words" (123). The „Word of God" is a symbolic expression. Language, as a medium of revelation, discloses the divine mystery, and is the „Word of God", the self-manifestation of the depth of being is sounded.

Any non-existential concept of revelation is to be rejected. Revelatory power is absent in propositions which give theoretical information about the past (127).

The permanent point of reference of all subsequent revelation is Jesus as the Christ. The original revelation is transformed, however, with each new reception (126).

Jesus as the Christ, the New Being, is the final revelation.

> „The words of Jesus and the apostles point to this New Being! they make it visible through stories, legends, symbols, paradoxical descriptions, and theological interpretations. But none of these expressions of the experience of the final revelation is final and absolute in itself. They are alle conditioned, relative, open to change and additions." (151).

The picture of Jesus as the Christ portrays a man who is the medium of final revelation. It discloses a person in complete possession of himself, because he is completely united with the ground of his being, and able to become transparent to the mystery he reveals.

A Revelation cannot be final unless it is able to negate itself without losing itself. Jesus is the „Son of God" because he met this criterion.

The symbol of the cross of Christ is superior to other religious symbols because Jesus sacrifices himself not to become „an idol", another God besides God, a God into whom the disciples wanted to make him. *(The Christian Scholar,* Volume XXXVIII, § 3, p. 197).

Jesus accepted the title „Christ" on the condition that he would die; „that means to deny the idolatrous tendency even with respect to himself" (Ibid).

Jesus is not the Christ in any literal sense of existing eternally with the Father, as the pre-existent „Son of God". Such language can have symbolic, not literal meaning. „Jesus became the Christ by conquering the demonic forces which tried to make him demonic by tempting him to claim the ultimacy for his finite nature" (132).

By refusing to be the Christ, in the sense of traditional orthodoxy, Jesus became the Christ in Tillich's sense. We are liberated from the authority of everything finite in Jesus, his traditions, world view, and personal piety. Jesus is the new creature only insofar as his historical existence is negated. He is „New Being" to the degree that he is not the old, not finite, not historical. He is the Christ because he refused to be the Christ of Chalcedon. By refusing to be equal with God, he became the Christ.

To view Jesus himself as final, as orthodoxy does, is demonic and idolatrous.

> „Jesus is the religious and theological object as the Christ and only as the Christ. And he is the Christ as the one who sacrifices what is merely „Jesus" in him. The decisive trait in his picture is the continuous self-surrender of Jesus who is Jesus to Jesus who is the Christ." (134).

The symbol „Son of God" means that Jesus brought people to „that in him which is greater than he and they" (136). The acceptance of the cross implies that as a finite being, Jesus refused to impose himself on other finite beings. As Jesus of Nazareth he sacrified himself to Jesus the Christ and thus became the final revelation. The final revelation is universally va.id in that Jesus stood in uninterrupted unity with the ground of his being and continuously sacrificed himself as Jesus to himself as Christ.

Tillich accuses orthodoxy of failing to make past truth revelant to the present situation (3). The „eternal truth" at the foundation of the Christian message lacks any permanent meaning. It must be reinterpreted for every new generation. Tillich presupposes without evidence that all expressions of truth are historically relative.

Orthodoxy does not necessarily elevate something finite and transitory to something infinite and of eternal validity. It recognizes that we now see through a glass darkly. And it begs the question to assume that the propositions of historical Christianity lack validity.

Tillich assumes that it is possible to identify „God" with being-itself. The term „being" is an abstraction derived from experience. As such it cannot go beyond experience.

If knowledge of God is known from an analysis of „being", then the term „God" is as abstract and nebulous as „being". To define God by adding „in itself" to the word „being" is to engage in verbal manipulations without any more significance than defining the term „Pigtig" to be a cross between a male pig and a female tiger.

A speculative employment of language does not arrive at the discovery of any non-verbal state of affairs. A chair, a table, the square root of five, the moon, and Charlie's great aunt do not share a common quality in that they participate in „being". The only thing they have in common is that they can be thought about and spoken of. „Being", as Tillich uses the term, is an hypostatization of individual subjectivity.

The question of God cannot be answered by an analysis of „being". The

living God is not the result of an abstract ontological analysis. The Christian faith depends upon the acceptance of Biblical revelation as its norm; nothing can be know of God apart from Biblical revelation.

If the term „Christian Theology" is appropriate as a description of Tillich's theology, clarity demands that a new term be introduced to designate such theology which derives its content from the Biblical writings as an authoritative source.

Tillich's God is not a supernatural God, but a meaningless abstraction. It is not clear how even Being-itself can be a non-symbolic description of God when the notion of „being" is simply an abstraction. Why speak of being-itself and not of becoming-itself?

To identify revelation with the Bible is for Tillich one of the most serious errors of theology (157). Revelation is never separable from the act of receiving. It can never be objective in the usual sense. It is objective in the subjective existential sense of being a part of the human existential situation as a manifestation of our ultimate concern.

Tillich is unwilling to admit that revelation is simply a psychological state. Yet the „ground of being" is only found in a psychological experience. It is impossible to begin with an analysis of psychological experience and arrive at anything other than a projection of one's experience. The „ground of being" can be no more than such a projection. It does not exist in the usual sense of „exist" but in the sense that it concerns us ultimately.

However, for Tillich a person is a possible bearer of revelation because he can participate in being-itself. The term „participate" is as vague in this context as when it was used by Plato in the *Symposium.* What concrete state of affairs could it possibly refer to? What change would occur in our experience, if the assertion that a person participate in Being-itself is negated?

Tillich's notion of a symbol presupposes the notion of „participation", but is „participation" not itself a poetic metaphor? Tillich simply assumes that different levels of reality presuppose a different approach. But granted that language has different levels and uses, it is dogmatic to assert that there are dimensions of reality corresponding to the levels of language. To speak of a depth dimension of reality opened up by religious symbols, and to speak of the ultimate power of being, is merely a speculative verbalization, in principle incapable of description in terms of sensory experience.

It is difficult, moreover, to see how the attributes of God are, for Tillich, more than projections of our own experience. Language is admittedly inadequate to express the nature of God in any exhaustive sense, but this does not imply that God is completely unknown. Tillich's position is a form of religious scepticism. God as he really is, is a mystery even in Revelation. In fact, the notion that God is a personal, living, conscious being, aware of man, is symbolic and is absurd for Tillich if understood in a literal sense. God is forever hidden. But if this is the case, why speak of God at all? Why speak of God symbolically as a person and not speak of him in mathematical terms, such as x^2? Tillich's contention that symbols are not intentionally invented does not prohibit this invention.

Tillich's attempt to remove revealed knowledge from the possible criticism of science and history would remove revelation from the field of intelligible discourse. The supposed conflict between science and religion is not resolved by banishing religion to a mystical realm.

It is not meaningful to speak of God unless something is known of God. The term „God" when used in the Biblical writings refers to a God who has revealed himself to man in the course of human events. The objective side of his revelation, history-as-event occurred, according to the account, independently of the reception it received. God, if he is to be known at all, can only be known if such revelation has occurred. That such revelation has occurred can in the final analysis never be demonstrated. The existence of a revealed God can only be a matter of faith and committment. It cannot be proven scientifically. Scientific proof is limited to an analysis of human experience, beyond which it cannot go.

The Christian faith can only affirm its acceptance of the Biblical writings as the Word of God by an act of faith. Such an act of faith is, however, not irrational. The Bible refers to objective states of affairs, not simply to subjective emotional states. It does not abolish logical thought but suggests that man, in all his functions, including his logical analysis, is a creature of a living God. As a created being, man is limited in his reasoning to an examination of created universe. God can in principle be known only insofar as He is manifest in nature and history.

The Bible is either a book presenting God's redemptive dealings with men, or the Christian faith lacks any objective meaning.

Tillich's criterion of a final revelation, that it be able to negate itself without losing itself, is purely speculative. What criterion can be offered for the acceptance of his criterion?

Tillich's construction of Jesus as the Christ is presented on speculative grounds, not on the basis of exegesis of the New Testament. The latter is interpreted in terms of a criterion which is imposed on the New Testament. Tillich's claim that Jesus accepted the title „Christ", on the condition that he would die and thus deny the idolatrous tendency with respect to himself, overlooks the Gospel account of the events surrounding the death of Christ. There is absolutely nothing in the text to suggest that at his trial he negated his historical existence. It was just his claim to be equal with God that brought about his execution.

One may deny the validity and truth of the claim Jesus made, but the New Testament clearly indicates he made it. To interpret the New Testament in terms of modern existentialism is an unscholarly distortion of an historical document. To make Jesus the perfect existentialist, a person in complete possession of himself, and transparent to the mystery of being, is to interpret the past in the light of the present. The application of existentialist categories to the past, in such a way that historical texts are distorted, is to forget that the categories of existentialism are of recent origin. Such a procedure, if not „demonic" (an emotionally charged word) is uncritical.

Tillich's view of Jesus as the Christ is the very opposite of that presented by the New Testament and is achieved by rejecting by means of a priori criterion the authority of everything finite in Jesus. What such elements include are known only to Tillich. The New Testament makes no such distinction [2]).

---

[2]) For a more detailed analysis, the reader is refered to my essay on Tillich included in *Essays on Modern Thinkers*, edited by David H. Freeman, Presbyterian and Reformed Publishing Co., Philadelphia.

HET GEHEIM DER VERWACHTING VAN DAVIDS KONINGSCHAP

DOOR

Dr. C. J. GOSLINGA

Bovenstaande titel moge niet terstond in alle opzichten doorzichtig zijn, in elk geval is wel duidelijk dat hij betrekking heeft op de tijd, die aan de troonsbestijging van David is voorafgegaan. Van een „verwachting van Davids koningschap" kon moeilijk meer gesproken worden, toen dit koningschap een realiteit geworden was. Wanneer we het zo uitdrukken, moet daarbij evenwel niet uit het oog verloren worden, dat David tweemaal tot de koninklijke waardigheid is geroepen, of — om het nauwkeuriger te zeggen — dat David het koningschap over Israël in twee étappes heeft bereikt: aanvankelijk alleen het bewind over Juda, daarna (enkele jaren later) dat over het gehele volk der twaalf stammen, zie 2 Sam. 2 : 1—4 en 5 : 1—3. Het eerste droeg nog slechts een partieel karakter, pas in het laatstgenoemde is de bovenaangeduide verwachting ten volle gerealiseerd.

Om de eigenaardige betekenis van deze in het volk levende verwachting in het licht te stellen, is het gewenst enkele feiten vooraf te memoreren. Het voornaamste daarvan is het feit van Davids zalving door Samuël, verricht op uitdrukkelijk bevel des HEREN, zie I [1]) 16 : 1—13, speciaal vss 12*b* en 13*a*, die hier mogen volgen:

„Toen zeide de HERE: Sta op, zalf hem, want deze is het. Samuël nam de oliehoorn en zalfde hem te midden van zijn broeders" (vert N.B.G., ook bij volgende citaten). Door deze gebeurtenis wordt Davids verder leven beheerst: de God van Israël heeft hem bestemd tot koning over zijn volk en hem onder getuigen door het duidelijke teken der zalving daartoe laten aanwijzen. Ook zonder dat het erbij vermeld wordt, mogen we aannemen dat alle aanwezigen begrip hebben gehad voor het geheim karakter van de in Isaï's huisgezin door de profeet verrichte handeling en de daarin vervatte boodschap. We komen hierop nog terug, maar constateren, dat David van nu aan zich bevindt op weg naar de troon van Israël.

Het was van de aanvang af te verwachten, dat het op die weg niet voortdurend excelsior zou gaan, maar dat David alleen door de diepte heen en langs een grote omweg die troon zou kunnen bereiken. Immers David behoorde volstrekt niet tot de koninklijke familie en naar menselijke verwachting zou een van Sauls zonen zijn vader eenmaal als koning opvolgen, terwijl het uiteraard David niet geoorloofd was eigenmachtig naar de kroon te grijpen. Op welke wijze deze ooit aan hem, de jonge schaapherder uit Bethlehem, zou toevallen, lag dan ook nog volkomen in het duister. En wel is hij betrekkelijk spoedig vanwege zijn harpspel met Saul in aanraking ge-

---

[1]) I is aanduiding van I Samuël, II van 2 Samuël.

komen (I 16 : 21 v.) en heeft hij de koning niet alleen als wapendrager gediend, maar zelfs zijn dochter Michal tot vrouw gekregen (I 18 : 27), doch daarna komt het dan ook tussen Saul en hem tot een openlijke breuk, moet hij voor zijn leven vluchten en zich schuil houden, en voert zijn weg hem hoe langer hoe verder van de troon af. Het is niet nodig dit in den brede toe te lichten, maar wel moet gewezen worden op de volgende momenten: de band aan het ouderlijk huis is nog niet definitief verbroken, als David door zijn overwinning op de Filistijn Goliath opeens in het middelpunt van het volksleven komt te staan, althans algemene bekendheid verwerft (I 17 : 48—54), vervolgens de vriendschap van Jonathan (I 18 : 1—4), de hulde der Israëlietische vrouwen (I 18 : 6 v.), de liefde van „geheel Israël en Juda" (I 18 : 16) en grote roem als legeraanvoerder (I 18 : 5, 13 v. en 30), ten slotte ook de liefde van Michal, zie boven. Tot zover ging het dus met hem zeer zeker bergopwaarts. Het was voor ieder duidelijk, „dat de HERE met David was", zelfs voor Saul (I 18 : 28 v.).

Maar dan gaat het opeens snel bergafwaarts. Saul begint weldra David te wantrouwen en staat hem naar het leven (I 18 : 9—11, 25, 19 : 2, 9—17, 20 : 33). Nu volgt een periode, waarin David permanent aan vervolging van 's koningswege blootstaat (I hfdst. 21—26), totdat hij de moed opgeeft, uitwijkt naar Gath en daar de positie verkrijgt van een vasal van de Filistijnse koning Achis, een vijand van Israël (I 27 : 1 v., 12, 28 : 1 v.). Als balling te Ziklag, in dienst van de vijand, moet David zich wel afgevraagd hebben, hoe ooit de met zalfolie aan hem verzegelde goddelijke belofte zou worden verwezenlijkt. De weg naar Israëls troon scheen voor hem wel radicaal afgesloten. In het eerstvolgend conflict tussen Israël en de Filistijnen bevindt David zich in het kamp der laatstgenoemden (I 29 : 2 v.v.). Ook in het oog van zijn volk moet hij (al werd hem door Gods leiding het feitelijk deelnemen aan de strijd bespaard) wel de laatste geweest zijn, die voor het koningschap van Israël in aanmerking kon komen.

Hiertegenover staat nu echter het uiterst merkwaardig gebeuren, dat juist in die zo moeilijke en donkere periode van Davids leven allerlei getuigenissen hem bereikt hebben, waaruit hem kon blijken, dat velen in Israël in hem de toekomstige koning zagen. Strict genomen geldt dit weliswaar niet van het tijdvak van 16 maanden [2]), gedurende welke hij in het land der Filistijnen heeft vertoefd en weinig contact met volksgenoten heeft gehad. Maar dat de verwachting van Davids koningschap in die tijd niet is gedoofd en uitgeblust, is na Sauls dood terstond aan de dag getreden. We staan hier voor een verrassend verschijnsel, dat wellicht niet op geheel bevredigende wijze verklaard kan worden, maar dat toch onze aandacht niet mag ontgaan en verdient een ogenblik in het volle licht gesteld te worden. Het is dit verschijnsel, dat in de titel is aangeduid als *het geheim* der verwachting van Davids koningschap.

We laten nu allereerst de bovenbedoelde uitspraken volgen, voorzover ze in 1 Samuël voorkomen, dus uit de tijd dat David bij Saul in ongenade gevallen was. In 20 : 13*b*—15 zegt Jonathan tot David:

„De HERE moge met u zijn, zoals Hij met mijn vader geweest is. Zult

---

[2]) Zie I 27 : 7. Voor de chronologie van Davids leven vóór zijn koningschap moge ik verwijzen naar mijn Korte Verklaring van 1 Samuël, Kampen 1948, blz. 204.

gij niet, indien ik dan nog in leven ben, mij de goedgunstigheid des HEREN betonen, zodat ik niet sterf? Gij zult mijn huis ook nimmer uw trouw onttrekken, ook dan niet, als de HERE alle vijanden van David van de aardbodem uitroeit."

Eveneens van Jonathan is 23 : 17:

„Vrees niet, want de hand van mijn vader Saul zal u niet vinden; gij zult koning over Israël zijn en ik zal onmiddellijk onder u staan. Ook mijn vader Saul weet dit maar al te goed."

De laatste woorden sprak Jonathan tijdens een ongetwijfeld geheim bezoek aan David in de woestijn Zif. Dat hij van zijn vader Saul niets te veel gezegd heeft, vernemen we uit diens eigen woord tot David bij een spelonk in de woestijn van Engedi, 24 : 21 v.:

„Nu dan, zie ik weet dat gij zeker koning zult worden en dat het koningschap over Israël in uw hand bestendig zal zijn. Zweer mij dan bij de HERE, dat gij mijn nakomelingen niet zult uitroeien enz."

Nadat David voor de tweede maal Sauls leven gespaard heeft, laat deze zich minder breedvoerig, maar toch duidelijk in dezelfde geest uit met de woorden van 26 : 25:

„Gezegend zijt gij, mijn zoon David. Wat gij ook doet, gij zult zeker slagen."

Voorts is van zeer groot belang de bewogen toespraak van Nabals vrouw Abigaïl, waarin zij David tracht te weerhouden van zijn reeds voorgenomen wraakoefening, en waaruit we citeren 25 : 28:

„. . . want de HERE zal voor mijn heer zeker een bestendig huis maken, omdat mijn heer de oorlogen des HEREN voert, enz."
alsmede de nog duidelijker uitspraak in vs 30:

„Als nu de HERE mijn heer doet naar al het goede, dat hij u heeft toegezegd, en u tot vorst over Israël aanstelt, dan enz."

Hetgeen al deze uitlatingen gemeen hebben, is de vaste overtuiging, dat niemand anders dan David de aangewezene is om eenmaal het wettige koningschap over Israël te bekleden. Deze overtuiging wordt zelfs gevonden bij de meest vooraanstaande leden van het koninklijk huis, de koning zelf en zijn oudste zoon, de kroonprins. Dus juist bij die personen, die het naar menselijke berekening in hun hand hadden, om zulk een verheffing van David tegen te houden. Wat Saul betreft, deze heeft daartoe ook alles in het werk gesteld; zijn uitspraken zijn dan ook niet van harte gedaan, maar maken de indruk, dat hij het koningschap van David beschouwt als iets onafwendbaars en zijn eigen pogen om dit te keren als bij voorbaat tot mislukking gedoemd. Toch blijft hij David bij de voortduur als zijn vijand en tegenstander behandelen. Zijn noodgedwongen erkenning van David als toekomstig koning is daardoor nog des te meer welsprekend. Uit Jonathans woorden en uit geheel zijn houding spreekt een andere geest. Hij stemt er zelfs mee in, dat niet hijzelf, maar David zijn vader zal opvolgen, en is bereid de tweede plaats in te nemen. Bij voorbaat verzoekt hij om het behoud van het leven voor zich en de zijnen. Op welke wijze Jonathan zich voorstelt, dat David het koningschap zal verkrijgen, vernemen we niet uitdrukkelijk (hij zal dit aan de goddelijke leiding hebben overgelaten), maar *dat* David het verkrijgen zou, stond voor hem vast.

Evenzo staat het met Abigaïl. Men mag haar woorden niet devalueren door

in haar slechts „een listige vrouw" te zien, die met „vrome tirades" David „gunstig voor zich wil stemmen" [3]). Dan zouden haar woorden slechts kunnen gelden voor laffe vleitaal, zonder wezenlijke waarde. David zou zich dan door een onwezenlijke voorspiegeling uit de mond ener schone vrouw hebben laten verblinden. Deze opvatting doet geen recht wedervaren aan de gehele voorstelling, die de auteur geeft van de ontmoeting tussen David en Abigaïl, zoals hij ook David zelf daarvan laat getuigen, I 25 : 32—35. Klaarblijkelijk voert de auteur Abigaïl ten tonele als van Godswege gezonden om David van een misdaad te weerhouden, maar tevens om hem uit haar mond te doen horen wat als algemene overtuiging onder het volk leeft: dat hij de man is die straks (d.w.z. na Saul) de troon van Israël beklimmen zal.

Nu zijn we met deze uitspraken nog niet klaar. We moeten ze nog nader bezien i.v.m. de belangrijke vraag: hoe kwamen deze personen tot zulk een stellige verwachting aangaande Davids toekomstige positie? op welke gronden berustte hun met zo grote zekerheid uitgesproken overtuiging en welke waarde kon David daaraan hechten? Voordat we het antwoord op deze vragen zoeken — het eigenlijk doel van dit artikel — willen we ook enkele soortgelijke getuigenissen uit 2 Samuël ter nadere adstructie hier laten afdrukken. Daaruit zal terstond blijken, dat inderdaad van een *algemene overtuiging* gesproken kan worden.

Vooreerst komt hier in aanmerking (niet zozeer het woord als wel) de daad van de Amalekiet, die Saul van zijn koninklijke sieraden — diadeem en armband — heeft beroofd en deze van het slagveld af helemaal naar Ziklag brengt om ze David aan te bieden. Hier hebben we een indirect, maar toch zeer sterk getuigenis, dat volgens de algemene opinie wanneer Saul zou zijn weggevallen, de koninklijke waardigheid aan David toekwam. De Amalekiet heeft deze gedachte blijkbaar allerwege aangetroffen en dienovereenkomstig gemeend David terstond te moeten huldigen en erkennen. II 1 : 10.

Nu volgen een tweetal uitspraken, die wel niet rechtstreeks tot David gericht zijn, maar niettemin ten sterkste bevestigen hetgeen we reeds gevonden hebben, te meer omdat ze komen van een aanhanger van de dynastie van Saul. Het is Abner, die in II 3 : 9 v. tot Isboseth zegt:

„Wat de HERE aan David gezworen heeft, zal ik voor hem bewerken: het koningschap aan het huis van Saul ontnemen en de troon van David oprichten over Israël en over Juda, enz."

Niet minder veelzeggend is wat hij kort daarna spreekt tot de oudsten van Israël, II 3 : 17 v.:

„Reeds lange tijd hebt gij David tot koning over u begeerd. Handelt dan nu, want de HERE heeft van David gezegd: door de macht van David, mijn knecht, zal Ik mijn volk Israël verlossen van de macht van de Filistijnen en van al zijn vijanden."

Hierbij sluit zich onmiddellijk aan wat de oudsten zelf tot David zeggen volgens II 5 : 2:

„Reeds vroeger toen Saul nog koning over ons was, waart gij het, die

---

[3]) De geciteerde uitdrukkingen zijn van Joh. de Groot, Tekst en Uitleg van I Samuël, 1934, blz. 155 en 157.

Israël deedt uittrekken en weer terugbracht. En de HERE sprak tot u: Gij zult mijn volk Israël weiden en vorst over Israël zijn."

Volledigheidshalve zij ten slotte nog herinnerd aan wat de moordenaars van Isboseth gedaan hebben, toen zij het hoofd van Sauls zoon aan David brachten, II 4 : 8. Hun daad vertoont grote overeenkomst met die van de Amalekiet, II 1 : 10, maar spreekt niet zo sterk, omdat zij handelden op een tijdstip, dat David reeds koning van Juda was.

Van zeer groot belang zijn echter de uitlatingen van Abner. In de eerste spreekt hij nog uitsluitend zijn eigen overtuiging uit. Maar in de tweede vertolkt hij voor de oren van Israëls vertegenwoordigers, wat zij zelf reeds lang gezocht en begeerd hadden. En zij spreken hem niet tegen, maar handelen overeenkomstig zijn voorslag, en bevestigen zijn woord, wanneer zij zelf David het koningschap aanbieden. Zij hebben David nooit kunnen vergeten, ook heeft hij hun vertrouwen niet verloren, integendeel, het verheugt hen dat zij in de gelegenheid zijn hem als koning te huldigen; een lang gekoesterde wens gaat daarmede in vervulling.

Nu moet erkend worden, dat de woorden van Abner en de oudsten, strict genomen, niet kunnen gelden als uitingen van de *verwachting* dat David mettertijd wel koning zou worden. We hebben hier te doen met plannen om hem koning te màken. Dit is dus niet volkomen hetzelfde als wat we vonden in 1 Samuël. De situatie is ook anders. Maar in één punt — en dat is juist de hoofdzaak — stemmen de eerste en de tweede serie van uitspraken geheel overeen, n.l. hierin dat zij het koningschap van David over Israël zien als van God gewild, dus niet als een eigenmachtig en onwettig afwijken van de goddelijke bedoeling, maar integendeel als berustend op de duidelijke beschikking van Jahwe, de God van Israël, zelf. Ongetwijfeld komt deze beschouwing niet overal even uitdrukkelijk naar voren. Begrijpelijkerwijs is Saul op dit punt het soberst. Daarentegen komt Jonathan er openlijk voor uit, dat hij Davids toekomstig koningschap herleidt tot de keuze van Jahwe, wiens gunsteling David is, en die dan ook uit de weg zal ruimen al wie David wederstaat. Ook Abigaïl spreekt zich terzake ondubbelzinnig uit. Zelfs treffen we bij haar een nieuw element aan. Zij beroept zich uitdrukkelijk op hetgeen Jahwe aan David „heeft toegezegd" en geeft de inhoud van die toezegging nog nader aan met de woorden: (als Hij) „ u tot vorst over Israël aanstelt" [4]). Dit is weliswaar *zakelijk* niet iets anders dan Jonathan en Saul verwachtten, maar het verschil is dat Abigaïl spreekt van een bepaalde goddelijke belofte.

Dezelfde gedachte vinden we in nog sterker vorm bij Abner, wanneer hij tegenover Isboseth als een vaststaand feit vermeldt wat Jahwe „aan David gezworen heeft"; deze eed heeft dan betrekking op Davids koningschap. Daarnaast noemt Abner echter t.o. de oudsten nog een andere uitspraak

---

[4]) Het woord vorst is de vertaling van *nagîd*, dat het eerst voorkomt in I 9 : 16 en dat door de auteur van de boeken Samuël wel speciaal gebruikt schijnt te worden om de positie van de theocratische koning aan te duiden, vgl. I 10 : 1, 13 : 14, 25 : 30 en II 5 : 2, 6 : 21, 7 : 8, voorts nog in Davids mond I Kon. 1 : 35. De term wordt hier steeds gebezigd m. b. t. het volk Israël. Edelkoort geeft als z. i. nauwkeuriger vertaling: voorganger, en zegt: „zulk een titel zal men bij andere volken tevergeefs zoeken" (A. H. Edelkoort, Samuël, Baarn 1955, blz. 141). Later krijgt het woord een meer algemene betekenis, bv. Ps. 76 : 13, Ezech. 28 : 2, vgl. vs. 11.

van Jahwe (niet *tot*, maar *over* David), die hierop neerkomt dat David het instrument van Jahwe zal zijn om Israël van zijn vijanden, allereerst van de Filistijnen te verlossen. Van deze uitspraken verschilt weer het volgens de oudsten door Jahwe tot David gesproken woord, waarin we aantreffen de uitdrukking „mijn volk Israël weiden" en tevens de reeds door Abigaïl gebezigde naam „vorst over Israël".

Het is niet onmogelijk dat de oudsten hier een hun bekende belofte van Jahwe verkort samenvatten, maar in elk geval schijnen ook zij zich op een bepaalde uitspraak van Jahwe te beroepen, welke aan David het koningschap over het volk der twaalf stammen toezegde.

Na dit overzicht der in aanmerking komende plaatsen komen we tot de volgende conclusies:

1. blijkens tal van gegevens uit de capita van I 20—II 5 leefde er bij hoog en laag in geheel Israël een stellige verwachting, dat na Sauls dood de koninklijke waardigheid door David zou bekleed worden; 2. deze verwachting wortelde in de overtuiging, dat David tot deze hoge post door de HERE, Israëls God, zelf was bestemd en aangewezen; 3. voor deze verwachting en overtuiging beriep men zich herhaaldelijk op ondubbelzinnige toezeggingen van de HERE, hetzij tot David zelf of aangaande hem tot anderen gesproken en ten dele zelfs met een eed bevestigd.

We komen nu tot de cardinale vraag, waar het in dit artikel om gaat: hoe is het te verklaren dat men in Israël zo algemeen dergelijke verwachtingen m.b.t. de persoon van David koesterde? Hadden degenen, die deze verwachtingen vertolkten, daarvoor goede gronden, en zo ja, waarin bestonden deze dan? Vooral dringt zich de vraag op: welke goddelijke toezeggingen liggen ten grondslag aan de getuigenissen uit de mond van Abigaïl, Abner en de oudsten, en wáár zijn die toezeggingen te vinden?

Juist in deze laatste vraag komt de kwestie, die ons hier bezig houdt, scherp omlijnd voor ons te staan. En het belang van deze vraagstelling zal terstond in het oog springen, als we beginnen met rondweg te antwoorden, dat de gezochte toezeggingen in het geheel niet te vinden zijn. We zoeken ze in de boeken Samuël, en ook elders, tevergeefs. Bij de vraag, wáár en wannéér de HERE dan toch zo pertinente uitspraken tot of aangaande David heeft doen horen, en hoe deze zo algemeen bekendheid hebben verkregen, laat de auteur ons in het duister. Het is goed dit helder in te zien en te constateren. Daardoor toch krijgen de stellige verzekeringen uit de mond van zo zeer verschillende personen zulk een verrassende klank; daardoor verkrijgen ook die eigenaardige, hooggestemde verwachtingen, die zich in Israël zo spontaan bewogen om de persoon van David, voor ons een bijna raadselachtig karakter, dat ons het recht geeft te spreken van *het geheim der verwachting van Davids koningschap.*

Wanneer we nu een poging willen doen om — voorzover het mogelijk is — dit geheim te ontsluieren, merken we terstond op dat het weliswaar aan dergelijke pogingen tot nu toe niet ontbroken heeft, maar dat vele commentaren toch slechts weinig of soms in het geheel geen aandacht aan dit punt wijden. Men ontvangt vaak de indruk, dat zij er geen probleem in zien. Nu kan hier inderdaad alleen dàn van een probleem gesproken worden, als men aanneemt, dat de boven geciteerde uitlatingen (uit I 20—II 5) naar waarheid en in de juiste historische samenhang zijn medegedeeld. Het standpunt van verscheidene uitleggers t.o.v. de betrouwbaarheid der Bijbelse

overlevering schijnt evenwel mee te brengen, dat volgens hen in vele gevallen de geschiedschrijver (i.c. de auteur van de boeken Samuël) zijn eigen woorden en gedachten in de mond legt aan de mensen, die hij in zijn verhaal laat optreden. De man die over David-in-zijn-opkomst schreef op een tijdstip, dat Davids koningschap reeds tot het verleden behoorde, kon heel gemakkelijk dit koningschap bij voorbaat als door God gewild laten voorstellen: het was immers uitgekomen zoals zij het verwacht hadden! Ongetwijfeld, maar op deze wijze wordt hetgeen ons van Godswege als betrouwbare mededeling van woorden en feiten is toegekomen, grotendeels tot verdichting verklaard. We zouden daarin dan wel boeiende, oude sagen en vertellingen hebben, maar geen eigenlijke historie, hoogstens een historische kern. De historische boeken van het Oude Testament — ook de boeken Samuël — maken echter aanspraak op een meer serieuze behandeling en verklaring.

Ter illustratie van het gezegde kan de volgende uitspraak van Schulz [5]) dienen. Bij II 3 : 9 zegt hij van Abner: „Over een eedzwering van Jahwe ten gunste van David kan hij bezwaarlijk enige notie hebben, deze uitdrukking zal dus aan de schrijver te danken zijn." In dezelfde geest spreekt Van den Born bij II 3 : 17—19, „een redactionele, meer verheven variant over het contact tussen David en Abner" [6]); evenzo noemt deze auteur de verzen 28—31*a* in I 25 een toevoeging, immers „zinspeling op het koningschap van David en het lot van Saul, twee dingen waarvan Abigaïl niet geweten zal hebben"[7]). De methode van Van den Born verschilt wel enigszins van die van Schulz, maar het resultaat is hetzelfde, dat we n.l. niet kunnen zeggen: dit is een woord van Abner, en zo heeft Abigaïl gesproken. Het is duidelijk dat er op die manier van een in Israël levende verwachting van Davids koningschap niet veel overblijft.

Gunstiger valt te oordelen over hetgeen Leimbach (evenals de beide vorige schrijvers Rooms-Katholiek) zegt ter verklaring van Sau's uitspraak I 24 : 21 v.: „Inderdaad kon Saul uit de voorzegging van Samuël, 15 : 28 v., weten dat zijn nakomelingen niet meer de heerschappij zouden bezitten, en uit de voorspoed van David in vergelijking met zijn eigen tegenspoed kon hij afleiden, dat over deze de bizondere gunst van God zich uitstrekte" [8]).

Het is jammer dat deze korte opmerking bij Leimbach min of meer op zichzelf staat, maar daarom valt haar waarde toch niet te miskennen. Hier is inderdaad een poging om de vraag te beantwoorden, hoe Saul gekomen was tot zijn overtuiging aangaande de voor David weggelegde toekomst. We komen hierop dan ook nog terug, maar willen eerst kort ingaan op de vraag, of we moeten aannemen, dat de méést markante uitspraken over Davids bestemming — m.n. die van Abner in II 3 : 9 v. en 18 — werkelijk teruggaan op een door Jahwe aan David en aangaande David in deze vorm gegeven toezegging. Schijnbaar ligt het voor de hand, dat deze vraag bevestigend moet beantwoord worden. Abner spreekt zó positief en weet het

---

[5]) A. Schulz, Die Bücher Samuel, Münster in Westfalen, dl. I 1919, dl. II 1920.

[6]) A. v. d. Born, Samuël, 1956, J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik. Het „meer verheven" ziet op een vergelijking van vss. 17—19 met vss. 12—13.

[7]) a.w. blz. 114.

[8]) K. A. Leimbach, Die Bücher Samuel, Bonn 1936, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung.

blijkbaar zó goed en zó zeker; dat twijfel wel schijnt uitgesloten. De Groot zegt dan ook bij II 3 : 18: „door Abner worden ze herinnerd aan een woord Gods (dat nergens dan hier vermeld is), dat voor David een schone belofte inhield" (a.w. blz. 74). Blijkens de tussen haakjes geplaatste opmerking denkt De Groot dus aan een goddelijke verzekering, die niet rechtstreeks, maar alleen door Abners mond tot onze kennis gekomen is. Nu is het niet onmogelijk, dat hij hierin gelijk heeft. Maar het is toch allerminst waarschijnlijk. Immers dan staat men onmiddellijk voor de vraag, waarom de auteur van ons boek zelf niet ter plaatse waar het behoorde deze belangrijke godsspraak voor ons heeft bewaard. Het is moeilijk denkbaar dat een zo bekwaam en zorgvuldig auteur zo nonchalant zou geweest zijn om de vermelding van zulk een inhoudrijk Godswoord eerst te verzuimen, en haar dan later nachträglich en indirect via Abner toch nog te laten volgen. M.a.w. indien er na de zalving van David nog een bepaalde belofte inzake zijn verheffing tot koning van Godswege tot hem was gekomen, dan zou de auteur van Samuël dit stellig niet verzwegen hebben. Zeker, dit is een argumentum e silentio en dus niet ten volle stringent. Maar toch komt het mij in dezen beslissend voor. Als God werkelijk zulk een toezegging aan of m.b.t. David gegeven had, zou Hij ook zorg gedragen hebben, dat die niet eerst uit de tweede hand, maar op normale wijze door een van zijn wettige profeten ter kennis van David (en anderen) was gebracht en voor het nageslacht was opgetekend, vgl. de toezeggingen uit II 7 : 4—16. Nog anders gezegd: juist het merkwaardige feit dat de auteur van de boeken Samuël herhaaldelijk verschillende personen laat zinspelen op „godsspraken", die hijzelf in zijn geschrift niet vermeld had, is voor mij het bewijs dat die „godsspraken" inderdaad niet uitdrukkelijk in die vorm door God zelf gedaan waren. Het boven (blz. 7) gesignaleerde raadselachtige ontbreken van die bepaalde beloften Gods, waarop Abigaïl, Abner en de oudsten van Israël zich beriepen, is dus niet toevallig, is ook niet te danken aan vergeetachtigheid van de auteur, maar het is ten volle reëel en opzettelijk, want die beloften wàren er niet — *althans niet in die vorm.* Zij konden dus ook niet vermeld en beschreven worden.

Ik ben er mij van bewust dat met deze beschouwing het mysterieuze verschijnsel van de in Israël levende verwachtingen aangaande Davids koningschap geenszins is opgehelderd [9]). Integendeel. Maar het komt mij ongeoorloofd voor in dezen genoegen te nemen met de simpele verklaring, dat die verwachtingen teruggingen op ons van elders onbekende profetieën. Nog eens: men doet met zulk een „verklaring" de talentvolle auteur van dit Bijbelboek onrecht. Deze oplossing van het zich aan ons voordoende raadsel is mij — eerlijk gezegd — te goedkoop. Zij geeft geen bevrediging.

Er is evenwel een uitnemender weg. De juiste methode om opheldering te verkrijgen is ook hier: uitgaan van de ons bekende gegevens, deze met elkander te combineren en daaruit dan de meest verantwoorde conclusies trekken. Wat die gegevens aangaat, deze zijn voor wie het geschiedverhaal neemt

---

[9]) Het komt mij overbodig voor om nog andere dan de reeds genoemde commentaren, die evenals deze (of in nog sterkere mate) critisch staan t. o. v. de Bijbelse overlevering (bv. Gressmann, Klostermann, Smith, Caspari) hier aan te halen.

gelijk het zich geeft, werkelijk niet moeilijk te vinden. Er valt te wijzen op het volgende:

1. In I 13 : 13 v. en 15 : 26 ontvangt Saul uit de mond van Samuël de aanzegging, dat zijn koningschap „niet bestendig" zal zijn en dat de Here hem als koning van Israël verworpen heeft, tevens dat „de HERE zich een man heeft uitgezocht naar Zijn hart en hem tot een vorst over Zijn volk aangesteld." Men lette erop dat hier de term „vorst" (nagîd) gebezigd wordt, die we later ook bij Abigaïl en bij de oudsten van Israël aantreffen (zie boven). Welnu, het lijdt geen twijfel, of deze uitspraken in brede kring bekendheid hebben gekregen. In I 13 vindt de ontmoeting van Saul en Samuël in het openbaar plaats, bij het altaar waarop Saul offers gebracht heeft; en stellig zijn hierbij oor- en ooggetuigen tegenwoordig geweest. Evenzo staat het in I 15; weliswaar schijnt Samuël zich reeds enkele schreden verwijderd te hebben (in vss 25 en 30 toch vraagt Saul hem dringend: „keer met mij terug"), maar de oudsten van Israël (vs 30) en ongetwijfeld ook dienaren van de koning zijn in de onmiddellijke nabijheid, en het conflict tussen koning en profeet, evenals Samuëls aanvankelijke weigering om zich met Saul voor de HERE neder te buigen, zijn voor niemand een geheim gebleven. Veilig mag men aannemen dat vooral na dit tweede zeer ernstige conflict bij hoog en bij laag de overtuiging is gevestigd, dat het koningschap niet duurzaam aan de persoon en het huis van Saul zou verbonden blijven.

2. Op de verwerping van Saul als koning volgt dan positief de verkiezing en zalving van de jonge David, I 16 : 1—13. Het is de duidelijke bedoeling des Heren, dat dit feit in Bethlehem niet bekend zal worden. Een offermaaltijd met de oudsten van Bethlehem moet het eigenlijk doel van Samuëls komst maskeren. Toch is deze zalving niet (evenals die van Saul, I 10 : 1) onder vier ogen geschied. Isaï en zijn andere zonen zijn erbij tegenwoordig geweest. Er is verschil van mening over de vraag, of deze familieleden ook geweten hebben, welke de strekking was van de plechtige handeling van de oude profeet. Van Isaï moeten we dit blijkens de door Samuël tot hem gerichte woorden wel aannemen [10]. Van Davids broeders geldt ditzelfde niet. Maar toch zullen zij de waarheid wel vermoed hebben. Vooral wanneer het ook tot hen doordrong, dat Saul bij God in ongenade gevallen was. Trouwens wat kon die zalving door de erkende profeet des HEREN ànders beduiden dan de aanwijzing tot het koninklijk ambt? Ook David zelf moet dit zo begrepen hebben, hoe wonderlijk en ongelofelijk het hem ook voorkwam. Natuurlijk kan Isaï het hem later verteld hebben. Maar het is meer aannemelijk, dat deze het aan Gods leiding zal hebben overgelaten om David bewust te maken van zijn bestemming. Daarom zal er zelfs in de familiekring weinig of niet over deze gebeurtenis gesproken zijn. Dat de verhouding tussen David en zijn broeders erdoor veranderd zou zijn in die zin, dat zij hem met onderscheiding gingen behandelen, wordt door Eliabs gedrag, I 17 : 28, wel duidelijk weersproken. Maar — waarop het voor ons inzonderheid aankomt — zij hebben allen het geheim goed bewaard. Er is niet de minste aanwijzing, dat Isaï of een van zijn zonen anderen buiten de enge kring van het gezin op de hoogte gebracht hebben. De eerste jaren zou dit ook

---

[10]) Volgens A. Noordtzij, Om de heilige erve, dl. I, Baarn 1925, blz. 110 v., heeft Samuël allen, ook Isaï, onkundig gelaten. Heel waarschijnlijk is dit toch niet. Wel is duidelijk, dat Samuël bij de zalving zelf geen woord gesproken heeft.

niet in het belang van Davids veiligheid geweest zijn. En later, toen David door Saul vervolgd werd en als bendehoofd tegenover hem stond? Het volstrekte stilzwijgen der Schrift op dit punt is niet gunstig voor een bevestigende beantwoording der gestelde vraag. De mogelijkheid moet opengelaten worden, dat bv. Isaï vóór zijn uitwijken naar Moab (I 22 : 3 v.) vertrouwde vrienden of familieleden heeft ingelicht. Maar verder gaan kunnen wij niet. En nog minder zijn we gerechtigd aan te nemen, dat Samuël bepaalde personen met Davids bestemming tot koning heeft bekend gemaakt [11]). Hij die bij zijn reis naar Bethlehem op Gods bevel zulk een besliste geheimhouding moest in acht nemen, heeft ook later stellig niet zonder goddelijke opdracht het zwijgen verbroken.

Hoewel we er dus de nadruk op leggen, dat naar alle waarschijnlijkheid de zalving van David niet publiek is geworden, mag dit feit hier toch niet onvermeld blijven. Deze zalving en de daarop gevolgde mededeling van Gods Geest was de onmisbare openbaring van Gods bedoeling met David. Zij was de feitelijke grondslag (zij het dan ook niet: de bron) der later opkomende verwachtingen. En het was ook van zeer groot gewicht dat bij deze gebeurtenis in Isaï's woning de oor- en ooggetuigen toch niet geheel ontbraken. Op deze wijze heeft God zorg gedragen, dat men later nooit zou kunnen zeggen, dat David zichzelf als kroonpretendent had opgeworpen. De wettigheid van Davids aanspraken zou niet kunnen worden betwist, nu er althans een kleine groep was die kòn getuigen dat David door Samuël in eigen persoon gezalfd was.

Samuël zelf had in deze zijn taak volbracht. Het lag niet op zijn weg propaganda te maken voor de toekomstige koning. Hij mocht Saul ook niet nodeloos verbitteren of een factie vormen. Hij had slechts de Here zelf te laten werken.

3. Inderdaad gaat de Here nu ook voor David werken. Zelf zal Hij de man van Zijn keuze op onnavolgbare wijze aan Israël voorstellen en hem a. h. w. legitimeren. Dat is gebeurd in de strijd met Goliath in het Terebinthendal. Toen Israëls slagorden zich dag aan dag lafhartig lieten uitdagen en hun God lieten honen, zonder dat er één tegen de verwaten Filistijn durfde kampen, toen heeft de HERE de jonge David gezonden en gesterkt om tegen Goliath in 't krijt te treden, hem door een welgemikte slingersteen te doen neerstorten en hem smadelijk het hoofd af te slaan met zijn eigen zwaard. Davids daad deed de ingezonken moed en geestkracht van Israël ontwaken en de Filistijnen leden een verpletterende nederlaag. De betekenis van deze overwinning voor Israël en voor David zelf laat zich niet gauw te hoog aanslaan. Zij bestond vooral hierin dat — zoals De Graaf het eens treffend heeft uitgedrukt — David als „verlosser aan het volk geopenbaard" is [12]). Met één slag is David door dit feit in de beste zin *de* man, de held van het volk geworden. Wat hij gedaan heeft, kon — of eigenlijk durfde — niemand doen, ook de koning zelf niet, en evenmin zijn zoon Jonathan, die toch ook bekend stond om zijn godsvrucht en dapperheid, zie I 14 : 6—15, 45. Zij

---

[11]) Hiermede wordt afgewezen het gevoelen van C. F. Keil, Biblischer Commentar über Die Bücher Samuels[2], Leipzig 1875, blz. 194, die uit I 25 : 30 afleidt, dat Abigaïl van Samuël zelf of van een „Prophetenschüler" een duidelijke mededeling aangaande Davids zalving en bestemming tot koning had ontvangen.

[12]) S. G. de Graaf, Verbondsgeschiedenis, Kampen 1935, dl. I, blz. 391.

hadden als voorgangers in de strijd en in het geloof gefaald. In de schatting van Israël ging David hen te boven, en als de manschappen terugkeren naar hun woningen, komen de vrouwen uit alle steden de koning wel met gezang en reidans tegemoet, maar David ontvangt de grootste eer in haar beurtzang: „Saul heeft zijn duizenden verslagen, maar David zijn tienduizenden" (I 18 : 7).

Feitelijk is hier een parallel van Gods handelwijze met Sauls aanwijzing tot koning. Ook hem heeft de Here in het geheim laten zalven en Saul heeft dit geheim bewaard en Gods tijd afgewacht. Dan komt de volksvergadering bijeen en de Here bestuurt het lot zo, dat het valt op Saul, de zoon van Kis. Men haalt hem van achter de bagage te voorschijn. Samuël zegt: „ziet gij wel wien de HERE verkoren heeft?" En het gehele volk juicht en roept: de koning leve! (zie I 10 : 1, 17—24). Maar bij David doet de Here weer geheel anders. Hij repeteert zichzelf niet. De situatie is ook verschillend. Want het volk is zich reeds voor een groot deel bewust, dat het met Saul verkeerd gaat. Zijn regering is wat de hoofdzaak aangaat op teleurstelling uitgelopen. Hij deelt niet in Gods gunst, een boze geest is van God gezonden om hem te kwellen (I 16 : 14). Er zal dus een ander moeten komen in zijn plaats. Maar wie zal dat zijn? Op die vraag heeft de HERE, Israëls Koning, in het Terebinthendal het antwoord gegeven: David, de zoon van Isaï, uit de stam van Juda. En dit antwoord is bevestigd door alles wat Hij daarop liet volgen en waaraan in het begin van dit artikel al herinnerd werd: Jonathan, de eerst aangewezene voor de troon, treedt spontaan voor David terug, David verwerft Sauls dochter tot vrouw en weldra is er niet één legeroverste van Saul zó voorspoedig in de krijg en zo geliefd als David. Zelfs Saul moet dit tegen wil en dank erkennen, al blijft hij ook „een vijand van David, zijn leven lang" (I 18 : 29—30). In het eerst hield ook hij trouwens veel van hem, I 16 : 21 v. Niet alleen door zijn schoon uiterlijk, zijn charme (I 16 : 12), maar ook door zijn bizondere gaven en de beminnelijkheid van heel zijn persoon en optreden won David aller harten, I 18 : 5, 16. Dit was volgens het herhaald getuigenis van de auteur opzettelijk zo door God gewild; het was voor elk duidelijk te zien dat „de HERE met hem" was, de feiten spraken in dit opzicht een ondubbelzinnige taal, zie I 16 : 18, 18 : 12, 14, 28, zodat Jonathan tot zijn vader kon zeggen: „hij heeft zijn leven op het spel gezet en de Filistijn verslagen, en de HERE heeft een grote verlossing voor geheel Israël bewerkt. Gij hebt het gezien en u verheugd", I 19 : 5.

Als wij uit het tot nu toe gezegde één conclusie mogen trekken, is het zeker wel deze dat Israël door de zeer bizondere leiding des Heren met de persoon van David ertoe bereid gemaakt en bewogen is om in deze David de man te zien, die het nodig had en die naar Gods bedoeling eens de koningskroon zou dragen. De HERE had zelf David reeds met een buitengewone begaafdheid toegerust en op die taak voorbereid, ook door een extraordinaire werking van zijn Geest, I 16 : 13, en nu heeft Hij hem op zulk een wijze naar voren geschoven en zulk een gunstig licht op hem laten vallen, dat de algemene overtuiging werd gewekt: deze is bestemd om Saul eens op te volgen. Hoewel Saul formeel nog koning was en bleef, legde God reeds een hechte band van wederkerige sympathie tussen David en Israël, zodat enerzijds bij het volk de begeerte geboren werd hem eens als koning te hebben (II 3 : 17), anderzijds ook voor Davids bewustzijn de verwach-

tingen, door zijn zalving bij hem gewekt, duidelijk werden bevestigd en nader tot haar vervulling gebracht.

Op den duur was de goddelijke bedoeling met de persoon van David aan alle partijen zo onmiskenbaar gebleken en uit de genoemde feiten a.h.w. af te lezen, dat er geen aparte profetie, geen woord-openbaring meer nodig was om het allen te doen weten: David is van Godswege aangewezen om eenmaal over Israël te regeren.

Met deze uitspraak is de door ons gestelde kwestie in hoofdzaak beantwoord. Het geheim der verwachting van Davids koningschap moet verklaard worden uit de unieke manier, waarop God zowel Israël als David zelf voor dit koningschap heeft geprepareerd, met name, doordat Hij — op het tijdstip dat de vraag, wie eenmaal Saul zou opvolgen, de harten begon te verontrusten — David a.h.w. gedemonstreerd heeft als instrument, waardoor Hij zou realiseren wat Saul niet had kunnen bereiken, en dat wel zó evident, dat het door niemand viel te betwisten.

Hoewel hiermede het voornaamste gezegd is, is het niet overbodig, dit nader toe te lichten i.v.m. die bepaalde uitlatingen, die ons eerst voor een raadsel schenen te plaatsen, maar nu toch voor verklaring vatbaar blijken, al is hier nog wel enig onderscheid te constateren.

Het eenvoudigst staat de zaak bij de verzekeringen, die we vernemen uit de mond van Jonathan. Deze had reeds terstond na Davids eerste wapenfeit begrepen, dat niet hijzelf maar David de man van Gods raad was, en in principe van zijn rechten afstand gedaan, I 18 : 1—4. Hij wist dat in de persoon van Saul ook diens geslacht door God verworpen was, I 13 : 13 v., 15 : 26, en treedt nu vrijwillig voor de van God verkoren verlosser van Israël terug; het is hem goed als hij onmiddellijk onder David zal mogen staan, I 23 : 17, en de zekerheid heeft dat David zijn nageslacht zal sparen, I 20 : 15, 42. Bij Jonathan merken we een bizondere affiniteit op om te verstaan wat de Here door Davids verheffing hem te zeggen heeft, maar ook de bereidheid om dit te erkennen en zich daarnaar onvoorwaardelijk te schikken. Davids optreden heeft voor Jonathan persoonlijk een bevrijdende werking gehad en hem niet met afgunst, doch slechts met dankbaarheid vervuld. Zo beschouwd is er in zijn stellige verwachtingen betreffende Davids toekomstig koningschap niets onbegrijpelijks.

Hetzelfde geldt m.b.t. Saul, die het zakelijk met Jonathan geheel eens was, zie I 23 : 17 de woorden „ook mijn vader Saul weet dit maar al te goed." Hoewel hij heel anders reageert dan Jonathan en zich hardnekkig blijft verzetten tegen de idee, dat David hem zal opvolgen, heeft hij toch in zijn hart al gecapituleerd, en dit zijns ondanks op bepaalde momenten ook moeten erkennen [13]), niet op grond van ontvangen openbaringen, maar van de door Jahwe bestuurde gebeurtenissen, zie behalve de plaatsen uit I 24 en 26 ook I 18 : 8 en 22 : 7.

Wezenlijk niet anders staat het bij de toespraak van Abigaïl, waarin

---

[13]) Geheel ten onrechte houdt Van den Born Sauls woorden in I 24 : 21—23*a* voor onhistorisch en motiveert dit als volgt: „men begrijpt immers niet, waarom Saul David bestrijdt, als hij zelf ervan overtuigd is, dat aan David het koningschap toekomt" (a. w. blz. 111). Zielkundig gaat deze redenering in 't geheel niet op. Hoe dikwijls moeten verstandelijke argumenten het niet afleggen tegen de neiging van het hart!

David de stem mag beluisteren, niet van een willekeurig persoon, maar van het volk, speciaal van het godvrezend volksdeel, dat met droefheid de tekenen van Sauls neergang, maar ook met blijdschap die van Davids opgang heeft gadegeslagen. Abigaïls woorden bewijzen, dat hierover onder het volk veel was gesproken en nagedacht en dat zich een bepaalde overtuiging had gevestigd, die door haar nu op welsprekende wijze wordt vertolkt. Davids overwinningen op de Filistijnen, maar ook zijn constante beveiliging tegen Sauls haat hebben het bewijs geleverd, dat David is de gunstgenoot van Jahwe, die „de oorlogen des HEREN voert" en onder diens bizondere bescherming staat. Maar deze kennelijke gunst des Heren over David in onderscheiding van zijn ongunst over Saul rechtvaardigt dan ook de stellige verwachting, dat de Here niet alleen hem tot „vorst over Israël" zal aanstellen, maar ook hem „een bestendig huis" zal maken. De uitdrukking „vorst over Israël" kan — zoals boven reeds werd opgemerkt — ontleend zijn aan Samuëls aankondiging in I 13 : 14. Maar ook I 9 : 16 komt hier in aanmerking, want wel was dit woord door God in het verborgen tot Samuël gesproken, maar ten aanzien hiervan was Samuël geen geheimhouding opgelegd. Hij heeft het dan ook terstond bij zijn zalving aan Saul bekend gemaakt, en het is alleszins waarschijnlijk, dat hij er ook anderen van gesproken heeft. In elk geval *moet* de bekendheid met dit woord uiteindelijk aan Samuël te danken zijn, omdat deze het van God ontvangen had.

Toen David Abigaïl ontmoette, was Samuël reeds gestorven, I 25 : 1. We komen hierop terug bij de bespreking van II 3 : 18. Vooraf nog een opmerking n.a.v. de uitdrukking „het goede dat Hij (de HERE) u heeft toegezegd" uit I 25 : 30. Slechts schijnbaar slaat dit woord terug op een mondeling aan David gedane toezegging, die dan aan Abigaïl e.a. bekend zou geworden zijn. Het behoeft niet méér in te houden dan dat in de aan David reeds geschonken opmerkelijke voorspoed een toezegging van Godswege ligt opgesloten. De HERE spreekt ook dóór de omstandigheden, die Hij immers rangschikt en doet ontstaan. Zo vinden we het ook in I 24 : 5: „Dit is de dag waarvan de HERE tot u gezegd heeft: zie, Ik geef uw vijand in uw macht, enz." De bedoeling is natuurlijk niet dat de HERE dit expressis verbis gezegd had, maar dat het uit de omstandigheden mocht worden afgeleid [14]).

Dit is ook van groot belang wanneer we thans nog terugkomen op de uitspraken van Abner in II 3 : 9 v. en 18. Op het stellig karakter daarvan is reeds gewezen. Abner spreekt nog sterker en ook met meer aplomb dan Abigaïl. Hij gebruikt de uitdrukking „aan David gezworen" (vs 9) en hij schijnt in vs 18 letterlijk te citeren. Maar het eerstgenoemde is een onderdeel van zijn in hevige toorn over Isboseth uitgestorte bedreiging, waarin hij zich bij voorkeur van de krachtigste termen bedient en van een belofte een eed maakt [15]); en wat het tweede aangaat, hij beweert hierin zakelijk niet méér

[14]) Zo schijnt ook Ps. 105 : 15 een letterlijke aanhaling van een woord Gods te bevatten, terwijl het in wezen een samenvattende vertolking geeft van Gods (bestraffende) woorden en daden uit Gen. 12 : 17, 20 : 3 vv. en 26 : 28 v.

[15]) Het is trouwens heel wel mogelijk, dat Abner niet de eerste en enige was, die dit deed. Gods toezeggingen hebben immers altijd de kracht van een eed. Ook in Ps. 89 : 4 en 30 wordt van eedzwering gewaagd met terugslag op Gods beloften in II 7, hoewel daar formeel geen eed wordt vermeld.

dan Abigaïl gedaan had, en de vorm die hij daarbij bezigt, n.l. die van een aanhaling, kunnen we veilig voor rekening van de spreker laten. Alleen omdat Abner het zo zegt, behoeven we nog niet aan te nemen, dat de Here het ook zo gezegd heeft. Wat toch is het geval? En wat is het verschil in situatie tussen hem en Abigaïl? Als Abner spreekt, *is David reeds koning* over Juda, dan is dus de verwachting van zijn bestemming reeds aanvankelijk vervuld. Daarom staat hij zo sterk en drukt hij zich onwillekeurig sterker uit t.o. Isboseth en de oudsten, dan Abigaïl het deed t.o. David zelf. Toch is hiermede nog niet verklaard, hoe Abner kon komen tot die woorden: „door de macht van David, mijn knecht, zal Ik mijn volk Israël verlossen uit de macht van de Filistijnen en van al zijn vijanden." Deze woorden zijn echter bijna letterlijk gelijk aan hetgeen de Here aangaande Saul tot Samuël gesproken had, I 9 : 16. Het is dan ook in hoge mate waarschijnlijk dat deze toezegging inderdaad door Samuël was openbaar gemaakt (tot verhoging van Sauls prestige) en dat zij thans na het falen van Saul door Abner e.a. op David werd toegepast en nog met enkele woorden uitgebreid, een vrije vertolking en aanwending derhalve van een waarlijk van God gekomen belofte. Het gebruik dat Abner van deze belofte maakt, en de vorm, waarin hij haar giet, komt weder voor zijn rekening.

De laatste plaats, die te bespreken is, II 5 : 2 laat zich ook genoegzaam verklaren als een door de oudsten zelf geformuleerde vertolking en samenvatting van de taal der feiten. Men lette hier vooral op het nauw verband tussen de beschrijving van Davids voorspoed als Sauls legeraanvoerder en hetgeen de HERE tot hem sprak. Het waren de feiten, door middel waarvan de sprake Gods uitging, en die sprake werd door het volk gehoord en verstaan. Dat de oudsten Gods bedoeling op de rechte wijze hebben weergegeven, zou men mogen afleiden uit het citaat in Matth. 2 : 6. Over de uitdrukking „vorst over Israël" is reeds gesproken; zij was hun niet minder bekend dan aan Abner en Abigaïl.

Het bovenstaande is bedoeld als een ernstige poging om een bepaalde moeilijkheid, voor welke aandachtige lezing van de tekst van 1 en 2 Samuël ons plaatst, zoveel mogelijk op te lossen met inachtneming en eerbiediging van de gegevens, die dit Bijbelgedeelte zelf ons biedt [16]). Of en in hoeverre deze poging geslaagd is, moge de lezer beoordelen. Mij persoonlijk heeft het onderzoek op dit punt vervuld met diep respect voor de kwaliteiten van de schrijver, vooral voor zijn vertelkunst. Hoe boeit hij de lezer en hoe weet hij hem in spanning te brengen door in hem de vraag te wekken, op welke wijze ooit de zoon van Isaï op de troon van Israël zal geraken. Niemand weet dat hij gezalfd is; niemand màg het ook weten, hij moet incognito onder zijn volk verkeren en zelfs aan het hof komen. Maar dan opeens is het alsof er een doek wordt weggetrokken en de schellen van de ogen vallen. Wat niemand weten kon of mocht, is opeens algemeen bekend. 't Is als een plotselinge herkenning: David is de man. En de lezer krijgt het gevoel, alsof dit ook eigenlijk vanzelf sprak. Wie zou het anders kunnen zijn dan

---

[16]) Het is merkwaardig dat de Schrift ook hier niet alleen ons voor een probleem stelt, maar ook zelf de nodige gegevens ter verklaring bevat. De H. Schrift is haar eigen uitlegster. Maar zij wil dan ook onverminkt en onvoorwaardelijk aanvaard worden.

David, de zoon van Isaï, unus ille vir? Zelfs Jonathans ster moet verbleken, als deze zon verrijst.

Het mooiste is hierbij eigenlijk dit, dat de schrijver volstrekt niet fantaseert, hij geeft geen opgesmukte beelden en voorstellingen, ook zelfs geen historische roman, neen, hij vertelt alleen wat er gebeurd is, hij geeft zuiver historie en zijn stijl is sober. Maar de Heilige Geest is zijn leermeester geweest en heeft zijn schrijfstift bestuurd.

Dit geldt m.i. speciaal van deze trek uit het verhaal, dat de getuigenissen van Jonathan, Saul en Abigaïl juist in dat tijdvak van Davids leven vallen, waarin hij als een balling omzwerft, telkens opgejaagd en bedreigd door geweld en list, zodat zijn kans op een koningskroon wel tot nul schijnt gereduceerd te zijn. Het is God zelf die hem daardoor komt bemoedigen en a.h.w. tot hem zegt: wees niet bang dat Ik u vergeten zal. Ik heb u zelf op deze weg gezet en zal u ook zeker brengen op de troon van Israël.

En nu meen ik hier een parallel te mogen zien met de weg, die Davids grote Zoon, de Christus Gods, heeft moeten gaan en de ervaringen, Hem op die weg bereid.

Jezus is de Zoon des Vaders, de beloofde Messias, maar Hij verkeert als zodanig incognito onder zijn volk, want Hij is in de staat der vernedering en Hij mag zich niet openlijk aandienen als de koning van Gods volk, Hij mag geen propaganda voor zich maken of laten maken, Matth. 12 : 16—21, 16 : 29, Marc. 1 : 34, 3 : 12. Het moest met Hem zo zijn, als Johannes de Doper het uitdrukt: „midden onder u staat Hij, van wie gij niet weet", Joh. 1 : 26.

En toch wordt Hij herkend. De Vader zelf draagt er zorg voor en Hij kan niet „verborgen blijven" (Marc. 7 : 24). De eerste die Hem erkent is Johannes de Doper, de Jonathanfiguur uit het Nieuwe Testament, die voor Jezus plaats maakt en niet slechts zègt: „Hij moet wassen, ik moet minder worden" (Joh. 3 : 30), maar ook zijn eigen discipelen aan Jezus afstaat (Joh. 1 : 35 vv., verg. I 18 : 4). En nu gaan ook die discipelen Hem kennen, zij krijgen oog voor zijn heerlijkheid „als van de eniggeborene des Vaders, vol van genade en waarheid" (Joh. 1 : 14), zij roepen hun broeders en vrienden toe „wij hebben de Messias gevonden" (Joh. 1 : 42, 46) en dan klinkt het Hem weldra tegen uit de mond van Nathanaël: „Rabbi, Gij zijt de Zoon van God, Gij zijt de Koning van Israël!" (Joh. 1 : 50). En juist als velen van zijn volgelingen Hem hebben verlaten en het met Hem bergafwaarts schijnt te gaan, belijdt Petrus namens allen: „wij hebben geloofd en erkend, dat Gij zijt de Heilige Gods", (Joh. 6 : 66, 69, verg. Matth. 16 : 16).

En Jezus laat zich door deze getuigenissen bemoedigen, omdat Hij daarin het werk van de Vader ziet (Matth. 16 : 17), en Hij verblijdt zich en dankt de Vader, dat Hij aan kinderkens heeft geopenbaard wat Hij voor wijzen en verstandigen verborgen had (Luc. 10 : 21). Hij mag zich verzekerd houden, dat in weerwil van alles wat daartegen schijnt te pleiten het koninkrijk Hem door de Vader is beschikt (Luc. 22 : 29 v.).

Als we op een en ander letten, is m.i. de overeenkomst tussen hetgeen aan David en hetgeen aan de Zoon Davids wedervaren is, niet te miskennen. De beschrijving van Davids weg naar de troon, m.n. in 1 Samuël, levert duidelijk het Oudtestamentisch voorbeeld van de weg van Christus zelf.

Ongetwijfeld is er ook duidelijk verschil te zien. Want David heeft ten

slotte de moed opgegeven en een wijkplaats gezocht in het land der Filistijnen (I 27 : 1), maar Christus is getrouw gebleven aan de Vader en heeft tot het einde toe volhard. Daarop in te gaan valt echter buiten het bestek van dit artikel. Alleen dit: ook David blijft beneden de maat en wijst boven zichzelf uit naar Hem, die zeggen kon: Meer dan David is hier.

Naschrift. In het bovenstaande is buiten beschouwing gelaten hetgeen I Kron. 12 : 1—22 mededeelt aangaande de aanwas van Davids bende, hoofdzakelijk uit de niet-Judese stammen, in de tijd dat hij door Saul vervolgd werd. Zakelijk kan dit beschouwd worden als illustratie bij het korte bericht in I 22 : 2. Het brengt dus niet iets volslagen nieuws, maar bewijst toch ook het bestaan van de overtuiging in de brede kring van het volk, „dat het woord van Samuel, dat van Sauls verwerping sprak, in vervulling zou gaan en dat David op weg was Israëls rechtmatige koning te worden" (Noordtzij, 1 Kron. blz. 109). Speciaal trekt hier de aandacht de godsspraak, door Amasaï tot David gericht, vs. 18.

*

OP HET RANDGEBIED DER ETHIEK

DOOR

Dr. G. BRILLENBURG WURTH

Wij willen ditmaal in onze revue ten aanzien van de lectuur op het terrein van de ethiek de aandacht vooral eens vestigen op een aantal publicaties, die bijna alle zich op de randgebieden van deze wetenschap bewegen.

Het is wel opmerkelijk, zoals in de laatste tijd juist voor die randproblemen bijzondere aandacht ontstaat. Wij zijn de tijd van het specialisme gelukkig wat voorbij. Het heeft betekenis gehad, inzover het, met vermijding van alle dilettantisme, de echte vakwetenschappelijke houding bevorderde. Maar het isoleerde toch te veel de problemen uit hun samenhang in het werkelijke leven. En daarom mogen wij blij zijn, dat thans velen beginnen in te zien, dat het in de wetenschap, ook in die der ethiek, juist vooral interessant gaat worden, waar het gebied van het eigen vak dat van de andere gaat raken.

Op een aantal studies nu die zo goed als alle in deze sfeer zich bewegen, willen wij hier onze lezers attent gaan maken.

Vooreerst enige, die de ethiek behandelen in het raam van ethnologie en cultuursociologie.

In de voortreffelijke r.k. serie „Handbuch der Moraltheologie" onder redactie van Marcel Reding verscheen van de hand van *Richard Mohr: Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie* (1954). Het geeft belangwekkende beschouwingen over: „Das Mysterium als Kern des Ethos", „Das Gestalt werden des Ethos als Tabu", „Die ethische Wertung des Sexuellen" enz. Het belang van deze studie is vooral wel, zoals die berekend is om onze ethische horizon te verbreden.

Een zeer waardevol boek gaf *Wilhelm Steinberg: Der Einzelne und die Gemeinschaft*. Eine Einführung in die Sozial Psychologie und die Gemeinschaftsethik (1951). Het is bijna niet te zeggen, in welk loket wij dit boek zullen plaatsen. De ethiek is hier in gesprek met sociaal-psychologie, philosophie, sociologie. En dat over een van de boeiendste vragen van onze tijd en van alle tijden, dat van enkeling en gemeenschap. Het is een indringende poging de ethiek radicaal te bevrijden uit haar omknelling door de geest van het negentiende eeuwse individualisme. De moeite waard is vooral wel hoofdstuk II, waarin, onder de titel: „Die Seelische Grundlagen der Gemeinschaft", vragen betreffende: „Nachahmungstrieb", „Geltungsbedürfnis", „Liebe und Hasz", „Die innere Aufbau der Gemeinschaft", aan de orde komen.

Een diepgaande ontmoeting zien wij in onze tijd zich voltrekken tussen ethiek en psychologie en niet het minst tussen ethiek en psychanalyse.

Reeds enige jaren geleden gaf de joodse psycholoog *Erich Neumann*, leerling van Jung, zijn: „Ethik und neue Psychologie" (1946). Een fatale ondermijning van alle ethische grondslagen! En toch een boek, dat al onze theo-

logen moesten lezen, omdat het tegelijk meesterlijk in het licht stelt de funeste rol van alle caricaturale ethiek. En laten wij allen over vragen, die hier aan de orde worden gesteld, b.v. een punt als „de aanvaarding van onze schaduw" eerst maar eens goed nadenken, vóór wij tegen het antwoord dat Neumann geeft, een beslist „neen" laten horen.

Reeds iets ouder maar nog altijd van veel betekenis voor onze oriëntering op dit gebied blijft (*J. C. Flugel: Man, morals and society.* A psychanalytical Study (1945). Problemen als het taboe, het nemesisme, het Polycrates-complex in hun betekenis voor de ethiek vinden hier een voor het inzicht in allerlei ethische noties toch wel heel belangrijke belichting vanuit de psychanalyse.

Nog centraler wordt het probleem van de ethiek en „het onderbewuste" behandeld door *Ch. Odier: Les deux sources, consciente et inconsciente, de la morale"* (1947).

Er is een „moraal van de waarden", de echte ethiek; maar daarnaast is er volgens Odier, een niet te verwaarlozen ethiek, die veel meer vanuit 's mensen onderbewuste gevoed wordt. In dat licht komen onderwerpen als „geweten", onechte schuldgevoelens" enz. aan de orde op een manier, die voor theologen tenminste toch ook wel eens overweging waard is.

In de zelfde richting beweegt zich *Sam Feuer: Psychanalysis and ethics* (1955). In dit boek troffen ons het meest de hoofdstukken over de rol van „de vader" en van „de broeder" in de ethische ontwikkeling van het kind.

Het beste wat wij op dit gebied lazen, in zeer gematigd-freudiaanse geest geschreven en zo dat de waarde van het ethische toch wel veel meer tot z'n recht komt, is: *G. Richard: La psychanalyse et la morale* (1948).

Centraal is hier het probleem van „morale et santé". Tegenover het gevaar van een psychanalyse, die al het ethische weganalyseert, zien wij hier heel duidelijk in het licht gesteld de betekenis, die een echte psychanalytische behandeling in bepaalde gevallen voor iemands gezonde ethische ontwikkeling kan hebben. Voor onze gesprekken met freudiaans-georiënteerde medici en psychiaters en met de moderne psychotherapie in het algemeen is kennis van deze problematiek voor ons als theologen toch onmisbaar.

Van niet minder betekenis is voorts het gesprek, dat in deze tijd gaande is, vooral in de r.k. theologie, tussen de ethiek en de nieuwere existentie-philosophie. *Theodor Steinbüchel* heeft dit vraagstuk eerst aan de orde gesteld in een interessante oriënterende studie: *Existentialismus und Christliches Ethos* (1948). Alles beweegt zich hier rondom de verhouding van „essentie" en „existentie". De eigenlijke r.k. ethiek heeft altijd in de zijns-categorieën gedacht. De Wet Gods droeg bij Rome het karakter van „Seinsgesetz". In de laatste tijd, onder invloed van Kierkegaard en Nietzsche, dringt het existentialistische denken steeds meer op. Steinbüchel geeft daarvan een uitstekend appercu, vooral aandacht wijdend aan de vragen der ethiek in de nieuwere existentie-philosophie. In de tweede helft van zijn verhandeling concentreert alles zich om de vraag, hoe de scholastische methode en de existentialistische benadering der vragen tot een synthese te brengen zijn, m.a.w. hoe de eenheid tussen essentie en existentie te vinden is.

Aan de orde komen daarbij vragen als: „das christliche Weltverhältnis des Menschen", in het algemeen de fundering van het „Ethos" in de „Ontologie", de communicatie en „last not least", het moeilijke vraagstuk van de

„Situationsethik": hoe komt een mens tot een in de „konkrete Situation" verantwoorde „Entscheidung".

Ook wat dit laatste betreft zoekt Steinbüchel het verband te bewaren met de middeleeuwse scholastiek, b.v. in haar leer van de prudentia.

Deze studie is wel weer opnieuw een bewijs van het merkwaardige aanpassingsvermogen van het r.k. denken.

Dat zelfde geldt van het grote werk van *Marcel Reding* in de serie: *Der Aufbau der christlichen Existenz* (1952) *en Philosophische Grundlegung der Katholischen Moraltheologie* (1953) beide in: Handbuch der Moraltheologie. Twee behoorlijk zware maar hoogst belangrijke werken over r.k. ethiek.

Mij persoonlijk hebben nog meer geboeid de ethische studiën van de grote Weense r.k. theoloog, typisch vertegenwoordiger van de „nouvelle theologie", *Karl Rahner*.

In het tweede deel van zijn: *Schriften zur Theologie* komt een meesterlijk opstel voor, getiteld: Über die Frage einer formalen Existenzialethik, waarin hij met elkaar vergelijkt de, volgens hem, hoogst bedenkelijke „Situationsethik; gelijk b.v. *E. Michel* in zijn: *Der Partner Gottes* (1946) en *Ronavatio* (1952) die voorstaat en die beslist de grenzen van het r.k. denken overschrijdt èn een aan het existentialisme georiënteerde ethiek als van Steinbüchel. Ook hier staat het probleem van de verhouding van „essentie" en „existentie" in het centrum.

In het derde deel van Rahner vinden wij verhandelingen b.v. over: *Das Problem des Stufenwegens der christlichen Vollendung* — een vraag, die ook in onze protestantse ethiek, in verband o. a. met de „deugdenleer" weleens ernstige bestudering verdiende! —, *Zur Theologie der Entsagung* en *Passion und Askese*, de beide laatste handelend over het ascese-probleem.

Rahner is ongetwijfeld een van de r.k. figuren, in wie zich het duidelijkst demonstreert de tendenz in de nieuwere roomse theologie, niet alleen om serieus in te gaan op de modern-wijsgerige vraagstelling, maar ook en vooral om oer-evangelische motieven in de r.k. ethiek tot gelding te brengen. Tegelijk treft ons bij hem een fijne pastorale inslag in zijn aanpak van de ethische vragen. Ook voor ons een zaak van groot belang: de eenheid van ethiek en pastoraal!

Min of meer in dit zelfde kader van de existentialische oriëntering van de ethiek behoort een knap boek van de bekende amerikaanse theoloog, *Paul Tillich: Love, Power and Justice. Ontological analysis and ethical application* (1954).

Tillich probeert hier van de drie zo belangrijke ethische grondnoties: liefde, macht en gerechtigheid èn hun onderlinge verhouding een ontologische analyse te geven: Being and love, Being and power, Being and justice. De ontologie verdringt hier wel bedenkelijk de theologie. Maar wat hij in dat ontologische raam over deze drie grootheden, die in de theoretische en practische ethiek een zo grote rol spelen, zegt is toch wel heel knap en in vele opzichten ook voor een meer theologische aanpak dezer vragen verhelderend.

Wat ons hier treft is bovendien het sterk „Wirklichkeitsnahe", dat de amerikaanse ethiek in onderscheiding van die van West-Europa kenmerkt.

Verder noemen wij hier nog enige werken op het grensgebied van de ethiek en het Nieuwe Testament. In de serie van Reding geeft *Rud*

Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des Neuen Testament (1951). R.k. exegese, maar waarin ook voor ons toch veel te leren valt, b.v. over het thema van de „Nachfolge".

Over dat centrale thema der n.t.ische ethiek is vooral van belang: *D. Bonhoeffer: Nachfolge* (1937). Wij vonden dit een van zijn beste grote werken. Een prachtige studie over de Bergrede en verwante stof in de Evangeliën. Uitnemende bron voor preken in de komende maanden. Mogen wij daarnaast nog even in het voorbijgaan wijzen op het kleine practische boekje van hem: *Leven met elkander* (Uitg. Boekencentrum). Een juweeltje! (Laat iedere dominee de door hem behandelde thema's eens op gemeenteavonden bespreken).

In het Engels verschijnen nog geregeld N. T. ethieken, bv. *C. A. Anderson-Scott: N.T. Ethics* (1948). Geeft niet zoveel nieuws. Uitvoeriger maar vrij oppervlakkig: *L. H. Marchall: The challenge of N.T. ethics* (1956).

Tenslotte vestigen wij nog de aandacht op het grote *Handbuch der Katholischen Sittenlehre* in zeven delen, waarin o.a. *Steinbüchel* in twee delen een uitgebreide en hoogst instructieve *Philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre* en *Theodor Müncher* een *Psychologische Grundlagen der Katholischen Sittenlehre* geeft. Wij hopen op dit indrukwekkende werk later nog weleens uitvoeriger terug te komen.

*

BOEKBEOORDELING

Prof. Dr. J. Lindeboom, *Wat en Hoe?* Kleine wenken voor productief-wetenschappelijken arbeid. Assen, Van Gorcum en Co., 1956.

Theologen schrijven en stellen slecht. Ik heb 40 jaar met jonge theologen mogen omgaan en ik bewaar er de meest aangename herinneringen aan. Maar niet aan wat zij schreven. Met tal van taalfouten, een menigte slordigheden. Hoe komt dat toch? Ik beschuldig niet gaarne het onderwijs, maar hier moet ik het toch doen. De school heeft gezegd, niet te veel taalregels, maar — ja dat maar! — ik weet het niet, ik heb het maar nooit gevonden. Ik noem één voorbeeld. De buigings-n is geoorloofd, doch is practisch weg. Hebben onze Christen-mensen ook eens bedacht, welk een zeer grote schade aan het Bijbelvertalen is toegebracht, doordat men een mogelijkheid mist, die men hard nodig had? De Roomse Canisiusvereniging doet het nu maar zo, dat men de n plaatst, waar weglaten moeilijkheden geeft. En het Nederlands Bijbelgenootschap gaat het nu ook maar zo doen, de school vraagt het. Dat de kinderen Bijbels met buigings-n niet zouden begrijpen, is een dwaasheid.

Prof. Lindeboom heeft ook heel wat ellende gezien van het slordige taalgebruik van Nederlandse theologen. Op verzoek schreef hij er een boekje over, of moet ik zeggen: tegen? Een aardig boekje, ook voor compositie, enz. Men kan er iets aan hebben.

F. W. G.

Dr. A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek III. De orde voor de viering van het heilig Avondmaal.* 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1956.

Het verheugt mij zeer, dat Dr. Lekkerkerker voortgaat met zijn kanttekeningen bij het nieuw hervormde dienstboek. Want daaruit valt ook voor ons Gereformeerden veel te leren. Ik noem maar dadelijk een punt, dat mij zelf betreft. Bij het uitgeven van de liturgie ben ik uitgegaan van de tekst van Rutgers. Natuurlijk, want die tekst is door onze kerken aanvaard. Maar is die tekst werkelijk de oudste en de beste? Dat doet er voor ons niet toe, doch dit historisch onderzoek is, nu ook bij ons de liturgie op de helling staat, van veel belang.

Er staat veel moois in dit boek. Bv. over het offerkarakter van het avondmaal. Men kan bezwaren hebben tegen dit boek. Ik heb ze ook. Dat neemt niet weg, dat men er heel veel uit leren kan.

F. W. G.

Rudolf Bultmann, *Marburger Predigten*. Tübingen, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1956.

Dit is een merkwaardig boek, een boek, waar theologen en predikanten veel aan kunnen hebben. Nu moet men niet menen, dat ik zo ongeveer in dezen trant verder ga, ik kan een gereformeerde kerkeraad aanraden voor de verandering prof. Bultmann eens te laten optreden. Dat doe ik, ook al wordt de ontmythologisering niet aanbevolen, zeker niet. Wat ik mooi vind is dit: Bultmann kiest een tekst. En dan weet hij met dat Schriftwoord, omdat hij een groot geleerde is, van allerlei in verbinding te brengen, wat een gewone Nederlandse theoloog nu niet zo dadelijk zal zien. Bultmann toont ook onzen tijd en de mensen van onzen tijd goed te kennen en dat brengt hem tot bijzondere toepassingen. Daar kan men als predikant bij het maken van zijn preken, al blijft schiften eerste eis, veel aan hebben.

F. W. G.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Band III, 1954/55, Heft 1-2. Düsseldorf, Patmosverlag.

Het verheugt ons zeer, dat van dit geschrift weer een aflevering is uitgekomen. Het geeft een uitnemend overzicht van hetgeen verschenen is op het gebied van het Oude en het Nieuwe Testament. Meestal is een korte inhoudsopgave bijgevoegd. Men vindt hier zeer veel boeken, en vooral ook een groot aantal tijdschriftartikelen uit periodieken van vele landen. Goede registers helpen bij het opzoeken. De orde is goed. Het begint met Der Text, het eindigt met Bibel in Liturgie-Predigt-Unterricht. Wordt Nederland nog wel eens vergeten in de buitenlandse tijdschriften, dat is hier allerminst het geval.

Ieder, die zijn studiegebied in het Oude of het Nieuwe Testament gekozen heeft, moet dit tijdschrift bij de hand hebben. Is er iets, dat voor hem van belang is, tien tegen één, dat hij het hier vinden zal. F. W. G.

James M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1956.

Dit boek is in de eerste plaats van belang om de methode, die het volgt. Ik geloof, dat ik niet te veel zeg, als ik spreek van een radicale breuk met de historische methode en een uitgaan van bepaalde vooronderstellingen. We vinden op de eerste bladzijden al de namen van Kierkegaard, Rudolf Bultmann en Ernst Fuchs. Het komt er op aan te ontwikkelen naar welke methode Markus geschiedenis beschrijft. Aan het einde lezen we: Das Ergebnis der vorliegenden Studie lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass wir es im Markus-Evangelium mit einem *eschatologischen* Geschichtsverständnis zu tun haben. Robinson neemt wel aan, dat de door Markus meegedeelde stof historisch juist is, doch wijst met nadruk op de bijzondere methode, welke het tweede evangelie volgt bij de beschrijving. Die methode is subjectief. Over de juistheid of onjuistheid wordt niet bepaald een oordeel uitgesproken. Robinson voelt er wel voor. Wij lopen hier het gevaar te

vervallen tot een zo al niet door de dogmatiek, dan toch door bepaalde gedachten beheerste exegese. En daar blijf ik bang voor.

Er is veel goeds van dit geschrift te zeggen. Robinson, voorstander van de vormhistorische exegese, is uitnemend op de hoogte van de oudere en de nieuwste litteratuur en maakt er een overvloedig gebruik van. Hij is ook een goed exegeet, men leze eens, wat hij op blz. 52 vlg. over de wonderen schrijft. Wanneer hij echter als hoofdgedachte van het tweede evangelie aangeeft, dat het een kosmischen strijd tekent tussen Jezus en den Satan, dan zeg ik, er ligt veel in, dat juist is, het is mij tóch iets te eenzijdig.

Een belangrijk boek. F. W. G.

Dr. H. Brink O. P., Prof. Mag. Dr. G. Kreling O. P., Prof. Mag. Dr. A. H. Maltha O. P., Prof. Dr. J. H. Walgrave O. P., Redactiesecr. Dr. Th. A. Vismans O. P., A. W. Bronkhorst O.P., *Theologisch Woordenboek*, Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen.

Gaarne vestigen we nog eens de aandacht op dit mooie door de Dominikanen uitgegeven Theologische Woordenboek. De zesde aflevering is nu verschenen. Ook deze bevat een schat van goede mededelingen. Zeer zeker en vanzelfsprekend in de eerste plaats over Rome en veel dat met de Roomse kerk in verband staat, doch waarvan ook protestantse theologen op de hoogte moeten en willen zijn. Maar er staat ook veel in, dat moeilijk elders te vinden is en dat we toch moeten weten. Ik denk aan artikelen over historisch van belang zijnde personen, aan een artikel over het Hilversumse convent, over de hoop en vele andere. F. W. G.

Christoph Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956 (XII, 171 S.).

Deze studie, die opgenomen is in de bekende serie *Beiträge zur Historischen Theologie*, bedoelt een inzicht te geven in de betekenis, welke toekomt aan de Duitse Protestantse theologie der negentiende eeuw. De auteur ontkent niet, dat deze theologie veelszins door allerlei moderne wereldbeschouwingen werd beïnvloed. Maar toch meent hij, dat daaraan uit theologisch gezichtspunt een positieve waarde niet mag worden onthouden. „Wenn man sie geschichtlich betrachtet, zeigt sich, dass ihre Fragen und Antworten nicht allein Symptome eines Abfalls vom reformatorischen Glauben sind, sondern, wenngleich in grosser Zweideutigkeit, Versuche einer Klärung wirklich bestehender theologischer Probleme, und also auch Fragen und Antworten des Glaubens" (S. VI).

De auteur heeft zich beperkt tot de behandeling van vier representatieve theologen uit de bedoelde periode, namelijk van Schleiermacher, Baur, Hofmann en Ritschl. In de titel der verschillende hoofdstukken laat hij uitkomen, in welke richting hij hun bijzondere betekenis meent te moeten zoeken. Deze titels luiden respectievelijk: Die Personalität des Glaubens; Die Geschichtlichkeit der Theologie; Die Schriftauslegung; en Der Glaube als Gabe und Tat.

De uiteenzetting geschiedt aan de hand van de oorspronkelijke werken der besproken theologen en getuigt van degelijke kennis en goed onderscheidingsvermogen. Aan de litteratuur wordt over het geheel weinig aandacht besteed. Opvallen moet, dat meer dan eens op de voorstelling van Barth, in diens werk over de protestantse theologie in de 19de eeuw, critiek wordt geoefend.

Het boek verdient aandacht en waardering. Ik zou er echter de voorkeur aan hebben gegeven, wanneer de auteur veel sterker de reformatorische critiek op de behandelde theologen aan het woord had doen komen en hij meer de methode had gevolgd, welke Dr. M. van Rhijn in zijn geschrift over *Ritschl en Luther* (1946) toegepast heeft.

D. NAUTA

L. E. Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers. The historical Development of Prophetic Interpretation,* 4 volumes. Washington, D. C., Review and Herald Publ. Ass., 1950/'48/'46/'54 (1006; 863; 802; 1295 pp.).

Dit is een merkwaardig boek, dat op het desbetreffende gebied zijn weerga niet heeft en dat vanwege het er in behandelde belangwekkende thema de volle aandacht waard is. Ik wil dan ook onmiddellijk vooropstellen, dat deze vier compacte delen niet mogen ontbreken in onze publieke bibliotheken om daar geraadpleegd te worden en dat zij voor iedere particuliere bibliotheek van een theoloog als een goede aanwinst moeten beschouwd worden.

Het werk houdt zich bezig met de eschatologische voorzeggingen van de Bijbel, in het bijzonder met de profetieën van Daniël, met Jezus' rede over de laatste dingen, met Paulus' eschatologische uiteenzetting in de brieven aan de Thessalonicenzen en met de Openbaring aan Johannes. Het gaat uitvoerig na de opvattingen, welke daarover in de loop der eeuwen zijn ten beste gegeven. De auteur, die als hoogleraar verbonden is aan het Theologisch Seminarie van de Zevende-dags Adventisten te Washington, schenkt daarbij speciale aandacht aan de kwestie van het duizendjarige rijk, waarvan in Openbaring 20 sprake is. Zelf dient hij zich aan als een evangelisch christen, met conservatieve inzichten, die zonder voorbehoud gelooft aan de Goddelijke inspiratie der Schriften (I, 14).

Vele jaren van voorbereiding zijn aan het werk ten koste gelegd. De auteur heeft daarbij de hulp van verscheidene medewerkers, ook in Europa, waar hij bibliotheken bezocht heeft, mogen genieten. De uitgave zelf van deze kloeke delen, die ook wat hun uiterlijke verzorging betreft, een voortreffelijke indruk maken, heeft eveneens veel tijd en inspanning gevergd. Al met al is het een geweldige onderneming geweest, waarvoor men, ook zonder het in veel met de hier gegeven beschouwingen en resultaten eens te zijn, niet anders dan het grootste respect kan hebben.

Het boek munt uit door een grote mate van volledigheid. Mij is slechts opgevallen, dat al worden wel sommige Nederlandse theologen besproken, Nederland toch niet de aandacht heeft ontvangen die het stellig verdiend had. De auteur heeft in de Nederlandse bibliotheken geen opzettelijk onderzoek ingesteld. Ik beschouw dit als een manco.

Het boek kenmerkt zich verder over het geheel door een prijzenswaardige objectiviteit. Zelf neemt de auteur natuurlijk ten opzichte van de behandelde kwesties met overtuiging een eigen standpunt in. Hij is een voorstander van het in Amerika aldus genoemde Premillenianisme. Op verschillende plaatsen in de vier delen treedt de voorkeur voor dat standpunt op duidelijke wijze aan de dag. Augustinus' opvatting over Openbaring 20 bv. ontmoet bij hem overwegende bezwaren. Maar dit neemt niet weg, dat hij er naar streeft alle opvattingen, welke voor en na verdedigd zijn, zo zuiver mogelijk weer te geven.

Hieraan is in ruime mate ten goede gekomen zijn methode, om de bedoelde opvattingen te schetsen aan de hand van citaten, ontleend aan de oorspronkelijke geschriften der desbetreffende theologen. Steeds heeft hij ook rekening gehouden met het textueel en het historisch verband, door over hun leven en werken telkens de hoofdzaken te memoreren. In heel het werk is de chronologische volgorde in acht genomen. De auteur heeft zich gewacht voor een verkeerde systematisering van het overvloedige materiaal.

Hij heeft ook alles gedaan om van de respectieve opvattingen en het daartussen bestaande verband een zo duidelijk mogelijke voorstelling te bieden. Men krijgt telkens samenvattingen over een bepaalde periode, welke bovendien nog gesteund worden door interessante grafieken. Voorts is er een vrij groot aantal illustraties, die het bijbehorende onderwerp helpen verduidelijken. Ten dele geven deze weer de titelbladen van belangrijke of zeldzame geschriften op het behandelde gebied.

Het nodige bewijsmateriaal wordt overgelegd, zodat overal contrôle mogelijk is. In dit opzicht is van belang de uitvoerige en nauwkeurige bibliographie, welke in elk deel wordt aangetroffen. Uitstekende registers helpen om de weg te vinden in het labyrinth van beschouwingen en bijzonderheden, waarin men wordt binnengeleid.

Het is mij niet mogelijk alles wat hier geboden wordt, naar de eis en in finesses te beoordelen. Ik acht echter het derde en het vierde deel, waarin de 19de eeuw aan de orde komt en uitvoerig over Amerika gehandeld wordt, het beste geslaagd. Op het terrein, dat in de beide andere delen wordt bestreken, is de auteur kennelijk minder goed thuis en is hij meer afhankelijk van andere onderzoekers. Ik meen dit o. m. te kunnen opmaken uit de litteratuuropgaven, waarbij vaak de nieuwe litteratuur ontbreekt, om van de nieuwste maar in het geheel niet te spreken. Ik zeg er terstond bij, dat dit geen ernstig bezwaar is. Het door de auteur nagestreefde doel heeft er over het geheel genomen geen schade door geleden. Hij heeft immers de opvattingen der behandelde theologen telkens uit hun eigen geschriften weergegeven. Maar een bezwaar is het niettemin. Heel vaak wordt volstaan met een verwijzing naar de eerste uitgave van Herzogs bekende Encyclopedie en naar andere dergelijke werken. Wanneer bv. met beroep daarop Zwingli behandeling vindt (II, 333), kan men niet zeggen dat dan de wetenschappelijke verantwoording tot haar recht komt. Ik zou dergelijke voorbeelden kunnen verveelvoudigen. Zo ook laat het zich verstaan, dat de auteur nog 1505 als het geboortejaar van Knox opgeeft. In de bibliographie ontbreken ook heel wat oudere werken, die belangrijk zijn en welke direct betrekking hebben op het onderzochte gebied. Bij wijze van voorbeeld noem ik G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, en de door W. H. Rutgers in 1930 aan

de Vrije Universiteit verdedigde dissertatie over *Premillenialism in America.*
Tenslotte zij nog vermeld, dat ik in deze volumineuze delen vrijwel op geen drukfouten ben gestuit.

D. NAUTA

Dr K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen.* Over de zin van het Oude Testament. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1956.

Dit boek is in drie delen verdeeld.

Het eerste deel heet „Kleine Tijdspiegel"; het tweede „Getuigenis en Vertolking"; het derde „Proeven van toepassing".

Volgens de eigen omschrijving van de schrijver bevat het eerste deel een tastende, radende schets van de wereld, waarin een nieuw mensen-type talmt in zijn geboorte; het tweede handelt over de zin van het Oude Testament voor onze tijd, niet zonder eerst getracht te hebben de interne spanningen te meten, die in de moderne onderzoeker en vertolker zich moeten voordoen; het derde deel bevat een aantal „schetsen", die niet bedoeld zijn als preekschetsen, maar gedacht zijn als marginalia, kanttekeningen op de commentaren.

Het valt niet mee, dit boek te lezen. Veel gedeelten zijn zwaar om te verstaan. Daartegenover staat, dat er prachtige opmerkingen in voorkomen.

Merkwaardig is, dat op veel plaatsen kerk en synagoge op één lijn gesteld worden en dat de schrijver er een theologie van de Naam (Jahwe) op na houdt, die Jodendom en Christendom omspant. Vandaar, dat hij telkens met grote instemming Rosenzweig aanhaalt en ook andere Joodse schrijvers. Wat de Schriftcritiek betreft, neemt hij een vrij standpunt in en laat aan haar grote ruimte. Aan de andere kant handhaaft hij de „eenheid der sacramenten" en is de profetie-der-geschiedenis van Israël in haar gehéél hem een adequate praefiguratie van de profetie-der-geschiedenis van Jezus Christus (blz. 383).

Dit laatste licht hij toe aan de Proloog van het Evangelie van Johannes. Hij schrijft o. m.: „Zoals eerst in de *ballingschap* al hetgeen Israël was overkomen en waartoe het gekómen was, rijpte en zich rondde tot verkondiging, zodat het totáál van lot en daad een stem kreeg en woord werd, zodat, wat globaal uitgedrukt, gesteld kan worden: dat het Oude Testament als getuigenis in de ballingschap eerst is ontstaan, zo is de geschiedenis van Jezus eerst in de tijd der 'veertig dagen' na zijn dood tot openbaring, zingeving, opklaring geworden voor de jongeren en opgewassen tot verkondiging voor Israël en voor de volken.

Dit leven was het licht, d. i. deze geschiedenis was profetie, dit zijn Gods, dit mede-zijn met ons in volstrekte vereenzelviging, sloot alle zin in zich van de lagen des bestaans, van de keerkringen der wereld, maar *dat* dit zo was, het impliciete heil daarvan, moest ergens tot dóórbraak komen in onze kennis" (blz. 382).

Exegetisch lijkt mij deze opvatting zwak gefundeerd.

Er zou heel veel over dit boek te schrijven zijn. De schrijver is zeer ingenomen met de dialectische theologie (zie blz. 92, 93). Op blz. 98 heeft hij het over de Priestercodex, dus de bronnenscheiding van de Pentateuch wordt door hem aanvaard. De termen van Genesis 1 behoren tot een samen-

hangend geheel van priestertheologie; zij onderstellen Israël en de tempel, de Wet en de kennis Gods, de sabbat en de heilsverwachting. Als de schepping „goed" heet, wordt daarmee een geloofsuitspraak gedaan aangaande de zin van de geschiedenis als in wezen heilsgeschiedenis (blz. 128, 129). Het begin van Genesis is niet het begin der openbaring, maar een retrospectieve toepassing van het geloof in de Naam, die in het heden getreden is (blz. 153, 154).

Op blz. 156 staan zeer mooie opmerkingen over de natuur als een in het Nieuwe Testament nauwelijks opgemerkte achtergrond van het heilsgebeuren. Zeer juist is wat op blz. 159 en 160 staat over „het verhaal"; en in verband daarmede in de noot op blz. 162 en 163 op de desintegratie, waaraan de oosterse teksten door het westers, formalistisch intellect werden onderworpen. In dit verband is het mij een raadsel, waarom de schrijver nog altijd met de „bronnen" als J, D, E en P werkt. Ook zie ik niet in, hoe men de vraag, of een in de Schrift verhaald feit werkelijk, zoals het ons daar wordt medegedeeld, is geschied, op de duur kan ontlopen, indien men als volk en getuige optreedt tegenover de ongelovige mens.

Mooi is de opmerking op blz. 164 over „de diepe kleur van de Zondag". Zeer juist is, dat het niet mogelijk moet zijn, dat voor het oor der gemeente alle namen van en woorden over God zo ongeveer op hetzelfde neerkomen (blz. 172).

Ook wat de schrijver over de Chokma en de Spreuken schrijft, bevat veel waars (blz. 190, 192).

Telkens weer komt een standpunt tegenover de Schrift aan het woord, dat geen recht doet wedervaren aan de Schrift als Gods Woord. Dat de bronnen van de Oud-Testamentische „Politeia" (de boeken Samuël en Koningen) het koningschap beurtelings verwerpen en verkiezen (blz. 215, 216), lijkt mij van zulk een standpunt een bewijs. Eveneens, als in een beschouwing over Ex. 32 een opmerking gemaakt wordt als deze: „de overgeleverde tekst put hier uit een andere bron, maar de redactor heeft de geestelijke waarde van het samengaan dezer bronnen bevroed als heilswaarheid" (blz. 292). Ook kan men zich afvragen, wat de schrijver bedoelt met het volgende: „Hebben we wel bedacht wat het zeggen wil, als we Jezus *Gods Zoon* noemen? We zeggen daarmee, dat in Jezus zowel de zelfverwerkelijking van de mens als die van God, onvermengd en ongescheiden, is *volbracht*. Jezus 'Gods Zoon' te noemen betekent deze overdrijving aller overdrijvingen, dat alle levens van de mensenkinderen gelijktijdig en tezamen geschieden *mèt* het leven van Jezus, omdat en voorzover dit leven tegelijk het Godsleven zèlf is, metterdáád, in de eeuwige dáádwerkelijkheid van de Naam" (blz. 333, 334).

Èn de derde èn de vierde mens, of hoe men hem nummeren wil, hebben nodig het Evangelie van de vergeving der zonden, van het plaatsvervangend lijden van Jezus Christus, het eenvoudige Evangelie der genade.

Een boek als dit stelt de zaak wel zo ingewikkeld mogelijk en heeft m. i. zijn fundamentele zwakheid in het standpunt ten opzichte van de Heilige Schrift.

Geen beschouwingen helpen, maar de werkelijkheid der zonde roept om de werkelijkheid der verlossing. Het feit, dat verhaald wordt, is belangrijker dan het verhaal.

Al bevat het prachtige détails, het boek als geheel lijkt mij de zin van het Oude Testament niet juist weer te geven. W. H. GISPEN

DE PAPYRUSCODEX VAN JOHANNES (P^{66})

DOOR

DR. R. SCHIPPERS

Voor zover mij bekend, was het op de internationale conferentie van de Studiorum Novi Testamenti Societas van 4—7 september 1956 te Woudschoten, dat aan de vakmensen de eerste min of meer publieke mededelingen werden gedaan over de toen spoedig te verwachten tekstuitgave van een bijzonder belangrijke papyruscodex, die zich bevindt in het bezit van de Bibliotheca Bodmeriana te Genève en die ongeveer 14 capita van het evangelie naar Johannes bevat. Spoedig na de conferentie kon men in dag- en weekbladen berichten aantreffen, meestal van de hand der conferentiebezoekers, met vermelding van enkele bijzonderheden, vooral over de ouderdom van de codex en over de overeenkomst van zijn tekst met wat thans algemeen de beste tekst van het Nieuwe Testament geacht wordt. Bij de uitgeefster was weldra een mooi prospectus van de publicatie te verkrijgen, dat door een duidelijke foto van de codex met de tekst van pagina 1, Joh. I 1—14 bevattend, een indruk gaf van de uit verschillende gezichtspunten interessante en belangrijke aanwinst van het materiaal waarmee de tekstcritici van het Nieuwe Testament werken; zo was al met één oogopslag te zien hoe prachtig de codex bewaard was; en de tekst bleek zo goed leesbaar, dat zonder veel inspanning via de fotocopie kon worden geconstateerd hoe de eerste pagina, op een schrijffoutje na, een tekst biedt, die slechts één variant (I 3 ουδεν i. p. v. ουδε εν) van de betreffende tekst van Nestle^{22} biedt.

Daarop gaf Georg Maldfeld, de duitse expert voor de papyri van het Nieuwe Testament en belast met hun officiële registratie, in *New Testament Studies* 3, 1956, 79—81, een nadere aankondiging. Hij sprak over een verrassing, zowel voor de papyrologie als voor de nieuwtestamentische wetenschap, over de omvang, over de „Erhaltungszustand ohnegleichen", over het vrijwel geheel ontbreken van hiaten, over de vroege datering (ongeveer 200 of anders in het begin van de 3e eeuw). De betekenis van de omvang gaf hij aan door te herinneren aan die van andere papyri met nieuwtestamentische teksten. De Pap. Bodmer II, de bibliotheeknaam van de nieuwe codex die op de officiële lijst het siglum P^{66} zal krijgen, omvat in haar thans bekende vorm, in verzen omgerekend bijna ¾ van het vierde evangelie; dat is aanzienlijk veel meer dan wat we op papyrus aan tekst uit de 2e en 3e eeuw van het evangelie bezaten; bovendien is dat materiaal meestal zeer fragmentair. Ook nog op een wat andere manier situeerde Maldfeld de omvang van P^{66} in het geheel van wat wij aan jonge en oude papyrusteksten van Johannes kennen. Onder de 65 papyri van het Nieuwe Testament zijn er 14 met fragmenten van Johannes; deze fragmenten behelzen samen 33 % van zijn tekst; door de Bodmer II is dit percentage gestegen tot 88. De betekenis van de Erhaltungszustand ohnegleichen werd zodoende meteen enigs-

zins duidelijk. En wat de betekenis van de ouderdom betreft, Maldfeld gaat daar niet nader op in; ze is dan ook evident; we zijn met deze papyrus ongeveer 125 jaar dichter bij het oorspronkelijk dan met de Vaticanus en de Sinaïticus, of anders gezegd, een kloof van bijna 250 jaar tussen het autographon en de grote getuigen voor de beste tekst is nu overbrugd in deze zin, dat we thans voor verreweg het grootste deel van Johannes (¾ naar de verzen gerekend, zei Maldfeld; ²/₃ naar de capita en ruim 70 % naar de tekst gerekend, omvat het) een tekst hebben, die goed 100 jaar ná de vervaardiging van het autographon ligt en een kleine 150 jaar vóór onze grote handschriften.

Maldfeld was verder in staat in zijn artikel de mededelingen, die het prospectus van de uitgever, Bibliothèque Bodmer, Cologny-Genève, reeds onder de aandacht van velen had gebracht, aan te vullen. Deze mededelingen betroffen met name de man, die de uitgave verzorgde, Professor Victor Martin van de universiteit te Genève, classiek philoloog en papyroloog, in 1955 als opvolger van de expert Sir Harold Idris Bell gekozen tot voorzitter van de Association Internationale de Papyrologues. Bovendien deelden zij aan de nieuwtestamentici mee, dat de Bibliotheek Bodmer nog meer papyrusfragmenten met tekst van het Nieuwe Testament, „ja sogar solche mit Apokryphen", bezit en dat binnenkort „aus der bewährten Hand Prof. Martins" de publicatie van P^{66} te verwachten viel.

In december 1956 kwam deze van de pers; een prachtig, handig, goed ingenaaid boek, op best papier gedrukt, met 3 uitstekende fotocopieën (behalve de reeds van het prospectus bekende eerste pagina ook pagina 49 met VII 32—38 en 79 met XI 31—37), waarvan ik voor *f* 18.55 de gelukkige bezitter kon worden. Tegelijk met het van de pers komen van deze eerste editie van P^{66} werd bericht, dat de Bibliotheek Bodmer inmiddels nog een vrij talrijk aantal fragmenten, sommige van zeer geringe omvang, van hetzelfde handschrift had weten te verwerven, die de tekst bevatten van de laatste hoofdstukken van Johannes.

Nog slechts gering in aantal kunnen de beschouwingen zijn, die aan deze uitgave en aan de daarin ons gepresenteerde tekst in tijdschriftartikelen werden gewijd. Als eerste en totdusver enige, die mij onder de ogen kwam, noem ik het voor bredere lezerskring geschreven artikel van Kurt Aland *Eine Sensation für die Wissenschaft vom Neuen Testament?* in *Evangelische Welt* 11, 1957, 5—6; hoewel populair-wetenschappelijk van trant is het artikel belangrijk om de autoriteit, die Aland — de toekomstige verzorger van onze vertrouwde Nestle en de bezorger van een binnenkort te verschijnen synopsis van de vier evangeliën — terecht bezit; ik kom op het artikel nog terug bij het trekken van voorlopige conclusies.

De uitgave; lof en blaam

Zoals reeds werd vermeld, de uitgave van Martin is prachtig. Men kan er de tekst van P^{66} zo goed en gemakkelijk in vinden, als maar mogelijk is. De pagina's 1—34 en 39—108 van de codex — twee bladen ontbreken; dus vier pagina's, met VI 11—35 — werden ieder op een afzonderlijke bladzijde afgedrukt en ook om het weergeven van de tekst in een voortreffelijke letter en met vermelding van indelingsindicaties, correcties, interpunctie enz. van de papyrus, is deze uitgave boven alle lof verheven.

Bovendien bevat ze een inleiding, die de hand van de papyroloog ver-

raadt. Bij het lezen van deze inleiding krijgt ook de leek op dit gebied een indruk van de betekenis van deze vondst en haar publicatie voor de papyrologie. Graag deel ik er daarom iets uit mee.

Voor de papyrologie kon wel eens de grootste waarde van P⁶⁶ liggen in het feit, dat het een lacune opvult in onze kennis van de oudste in het grieks geschreven codices. Het is bekend, dat *de codex*, opgekomen in het westen, tussen de eerste en de derde eeuw de rol gaat verdringen; en ook dat althans in Egypte, in de eerste tijd van de codex deze een papyruscodex was en niet een van perkament. Maar totdusver moesten we bij de koptische codices zijn om een helder idee te krijgen hoe een griekse codex in de oudste christelijke tijd in Egypte er uit zag. P⁶⁶ voorzag in de hier bestaande leemte, want P⁴⁵ en de andere Chester Beatty-papyri gaven ons wel vele, maar altijd losse bladen uit een codex. P⁶⁶ was dan ook een model van knap bindwerk en is bovendien later gerepareerd. De afbeelding van pagina 49, tegenover blz. 81 in de uitgave van Martin, laat het smalle perkamentstrookje zien, dat werd aangebracht om uitscheuren bij de gaatjes van het innaaien en doorslijten op de vouw te voorkomen.

Het formaat van de codex is handig. De pagina's zijn bijna vierkant, 16,2 × 14,2 cm. Het was een gemakkelijk formaat om mee te nemen; en misschien om te verbergen. Het geheel maakt de indruk van vakwerk. Er is niet zuinig omgesprongen met materiaal. Er is harmonie tussen de vorm van de letters en het formaat van de codex. Overigens verschilt het aantal regels per pagina aanmerkelijk. De eerste pagina heeft er 25 plus de titel, pagina 118 slechts 15! Het papyrus is niet van prima kwaliteit; daar is het weefsel te grof voor.

Het gebruikte lettertype is dat van het literaire schrift. Het vertoont overeenkomst met dat van ons oudste fragmentje van de tekst van het Nieuwe Testament, de befaamde P⁵² met 32 woorden of gedeelten van woorden uit Joh. XVIII 31—33, 37, 38; en ook met dat van de papyrus Egerton 2, die meestal omstreeks de helft van de 2e eeuw wordt gedateerd. Doch deze overeenkomst is een te weinig exact gegeven voor de datering. De experts dateren P⁶⁶ omstreeks 200. Dat klopt op wat af te leiden valt uit orthographie, grammatica en interpunctie.

Merkwaardig in P⁶⁶ zijn de aanduidingen van *een onderverdeling* van de tekst. Het einde van een gedeelte wordt aangeduid door een : en dan laat de schrijver de rest van de regel blanco, wanneer de : tenminste niet samenvalt met het slot van een regel, terwijl de eerste letter vooraan de volgende regel iets uitspringt. Een dergelijke aanduiding van een verdeling komt zeker 10 × voor. Slechts in twee gevallen correspondeert ze met onze hoofdstukindeling, aan het eind van III en IV. Het schijnt dat de afschrijver haar aan zijn antigraphon ontleende. Volgens Martin heeft codex W, de Washingtonianus, precies dezelfde indelingen, maar wat in P⁶⁶ nog embryonaal is, vinden we in W uitgewerkt. In P⁴⁵, de Chester Beatty-papyrus van de evangeliën, is geen spoor van een dergelijke indeling te ontdekken. Intussen blijkt uit indelingsindicaties in D, de codex Bezae en in B, de Vaticanus, dat het indelingssysteem van P⁶⁶ populair is geweest. Overigens is daarbij dan weer merkwaardig, dat ℵ en A, de Sinaiticus en de Alexandrinus, deze indeling niet hebben en dat er ook geen schijn van overeenkomst tussen haar en de canones van Eusebius is. Voor de geschiedenis der indelingen en misschien ook voor die van de tekst is in ieder geval belang-

rijk, dat we in P⁶⁶ iets kunnen terugvinden van de wortels der indelingen van D en W.

Op pagina 1 van P⁶⁶ — de codex is dus afzonderlijk uitgegeven, en niet in een bundel met de andere evangeliën — staat *de titel* ευαγγελιον κατα ιωαννην, geschreven door dezelfde hand als de codex, maar waarschijnlijk later aangebracht; meer een notitie dan een titel, wanneer men rekent naar de intentie van de schrijver. Is deze hypothese van Martin juist, dan is het feit merkwaardig in het licht van de omstandigheid, dat uit de tijd van de rol de gewoonte dateert om de titel onder het boek te schrijven. Uit het later aanbrengen van de titel op de beginpagina van de codex kan dan worden afgeleid — via een nieuwe hypothese — dat de codex van een rol is afgeschreven.

Martin doet voorts in zijn inleiding uitvoerig en duidelijk mededeling van *de interpunctie* en van merkwaardige *hulptekens*, o. a. van de ook in W voorkomende apostrophe na een eigennaam; spreekt over *de orthographie* en over *de afkortingen*, waarbij blijkt dat de copiist de gebruikelijke zgn. heilige afkortingen bezigde, maar zonder een strak systeem; en wijdt vervolgens een uitvoerige beschouwing aan de voor P⁶⁶ zo merkwaardige *correcties*.

Deze komen nl. veelvuldig voor in de papyrus. De afschrijver was een goede calligraaph, maar werkte niet al te nauwkeurig. Zodoende liet hij nogal eens een letter of een lettergreep weg en soms hele woorden en groepen van woorden. Bijna op iedere pagina en soms meer dan eens op een pagina vindt men daar de sporen van. De copiist was dus nogal slordig. Maar hij heeft zelf vele verbeteringen aangebracht. Hij beschikte ook over aparte tekens ter verwijzing naar een marginale toevoeging, waarbij er een is dat veel voorkomt in de manuscripten van profane auteurs als Homerus. Niets dwingt, volgens Martin, om de correcties toe te schrijven aan een andere hand. Soms is de fout blijkbaar dadelijk hersteld. Sommige fouten ontsnapten aan de opmerkzaamheid.

Naast dit soort correcties verdienen andere de aandacht. Martin noemt ze *suppressions*. De copiist of zijn corrector (want hier is het moeilijk vast te stellen of een andere hand aan het werk was, zegt Martin) volgden een bepaald systeem om een woord of een groep van woorden uit de tekst te verwijderen. We komen daar op terug, omdat deze suppressions van betekenis zijn voor de geschiedenis van de tekst. In zijn tekstuitgave duidt Martin hen aan door dubbele vierkante haken.

Verder heeft hij de aandacht gevestigd op verbeteringen, blijkbaar ook door de copiist zelf aangebracht, in *de volgorde* van de woorden.

Aldus heeft Martin al de eigenaardigheden van de codex knap en levendig beschreven. Men krijgt niet de indruk dat hem veel ontgaan is. Al zal op onderdelen een andere interpretatie van de gegevens mogelijk zijn, op een zeldzaam volledige en instructieve wijze worden deze gegevens ons in de vorm, waarin de tekst is afgedrukt, geboden, nadat de inleiding ons op een systematische wijze attent heeft gemaakt op hun betekenis.

Helaas moet op deze uitingen vol lof en dankbaarheid voor wat in inleiding en tekst van het boek *Papyrus Bodmer II* ons is geschonken, nu volgen een woord van blaam, dat speciaal het critisch apparaat en de beschouwingen van Martin over de eigenaardigheden van de tekst van P⁶⁶ betreft. Dit

apparaat en deze beschouwingen stellen nl. over de hele linie teleur en behoeven een aanvulling en correctie op ruime schaal.

Dit vindt zijn oorzaak hierin, dat Martin zich voor de vergelijking van P^{66} met wat ons verder omtrent de tekst van Johannes I—XIV bekend is, beperkt heeft tot een collatie met de editie *Novum Testamentum Graece*, ed. altera van Alexander Souter, in 1947 te Oxford verschenen. Hoewel hij (pag. 7) meedeelt dat zijn critisch apparaat de collatie weergeeft „avec le texte" van deze editie, heeft hij zich, zoals reeds uit het apparaat op de eerste pagina van de tekst (pag. 37) kan gezien worden, niet tot een collatie van P^{66} met de tekst van Souter beperkt, maar voor het samenstellen van zijn apparaat ook veelvuldig dat van Souter benut; doch verder dan tekst en apparaat van Souter komt hij in elk geval niet. Bij een beoordeling van deze stand van zaken kan men daarlaten, hoe de tekst, die Souter biedt, moet worden gewaardeerd. Een algemeen bekend feit echter, dat ook niet verborgen blijft voor wie slechts kortstondig het apparaat van Souter met dat van andere oudere en nieuwere uitgaven vergelijkt, is, dat Souter zijn apparaat samenstelde met een didactisch doel; hij wilde allerminst ook maar bij benadering een indruk geven van de hele tekstoverlevering met al haar sterke en zwakke kanten, integendeel, hij beperkte zich tot een weergave van een aantal varianten, waaruit iets kan worden gezien van de motieven van zijn keus en gereconstrueerd van de geschiedenis van de betreffende tekst; Souter deelt dit trouwens zelf in zijn praefatio mee, als hij schrijft: . . . brevem adparatum criticum addidimus, quo adiutus multa invenias quae sive ad verum textum enucleandum sive ad historiam eius inlustrandam neglegi non possint. Dientengevolge echter is de uitgave van Souter bepaald niet de eerste, die onder de moderne in aanmerking komt om een indruk te geven van de vaak ingewikkelde en chaotische situatie der tekstoverlevering.

Intussen heeft Martin haar voor de samenstelling van zijn apparaat op P^{66} en voor de opbouw van zijn inzichten in de situatie van de tekst van deze nieuwe papyruscodex gebruikt, met uitsluiting van andere edities. Hij onderstreept in zijn apparaat de lezing van P^{66}, ingeval hij haar niet terugvond in Souters tekst of apparaat en schrijft dan: „Lorsque elle est soulignée, il s'agit d'une leçon nouvelle différente de celle ou celles de la tradition". Geen wonder, dat hij na op deze manier gewerkt en de onderstrepingen in zijn apparaat opgeteld te hebben, schrijft dat „le P Bodmer fourmille de variants que lui sout propres. On en compte près de trois cents" (pag. 143). Dientengevolge heeft het ook maar weinig waarde, wanneer hij door een asterisk, geplaatst bij de variant van P^{66} in zijn apparaat, aanduidt dat P^{66} verschilt van א. Evenmin bevordert het ons inzicht, als hij meedeelt, dat indien in zijn apparaat P^{66} en de variant van P^{66} noch onderstreept noch van een asterisk voorzien zijn, dit betekent dat P^{66} en א overeenstemmen. De situatie van de tekst van de Sinaiticus wordt immers door Souter slechts incidenteel weergegeven.

Dat het hierbij maar niet gaat om enkele te verwaarlozen kleinigheden, moge blijken uit het volgende. Martin heeft een voor zijn besef typerende eigenaardigheid van P^{66} ontdekt, „un point sur lequel le papyrus se différencie nettement du reste de la tradition" (pag. 144), nl. *het gebruik van het lidwoord bij de naam van Jezus*. Hij berekende dat de papyrus dit lidwoord 32 × wegliet tegen „toute la tradition" en het lidwoord er slechts

1 × aan toevoegt, „toujours en opposition à l'unanimité de celle-ci", t. w. de traditie. Bij controle blijkt dan, dat in de tekst van dit éne geval, waar het lidwoord ontbreekt tegen wat dan het eenparig getuigenis der overlevering zou zijn, nl. XI 54 het lidwoord bij de naam van Jezus gevonden wordt bij de grote getuigen van de egyptische traditie en dan ook in de tekst van Westcott en Hort, Von Soden, Merk[7] en Nestle[22] staat; inderdaad, Souter heeft het lidwoord niet, evenmin als Tischendorf[8]. Een steekproef naar de 32 gevallen, waarin P[66] het lidwoord zou missen tegen heel de overlevering in, gaf als resultaat: IV 44, waar Martin ις in zijn apparaat heeft, leest Souter inderdaad ο ις, maar Nestle ις en hetzelfde geldt in V 1, VI 3. De basis van de berekening die tot het getal 32 leidde, deugt niet. In dit verband was het bovendien frappant een plaats te vinden, VI, 70, waar Souter ο ις leest en P[66] ις, zodat Martin ις van P[66] onderstreept, maar waar het voor zijn kijk op de verhouding van P[66] tot de Sinaiticus belangrijk is, dat in het apparaat van Von Soden de laatste de enige getuige is, welke op deze plaats, evenals P[66], het lidwoord mist.

Nu de basis van de berekening niet deugdelijk was, ligt het voor de hand, dat ook andere beschouwingen en conclusies onhoudbaar zijn. Dat geldt bijv. voor *de volgorde der woorden,* waar de traditie veel en veel meer variatie heeft dan Martin zich blijkbaar op grond van Souter heeft voorgesteld, als hij nl. schrijft: „Dans les quatorze premiers chapitres du IVe Evangile la tradition n'offre que peu de variantes concernant l'ordre des mots; nous n'en comptons que quatre" (pag. 142). Ik heb op het moment nog voor mij liggen de pagina's 420 en 421 van de uitgave van Von Soden, geraadpleegd in verband met VI 70; en ik tel daar in het apparaat op VI 62—VII 8 niet minder dan 24 gevallen van varianten in de overlevering van de volgorde der woorden. Uit de aard van de zaak interesseerde Souter, gegeven de opzet van zijn apparaat, zich niet bijster voor deze varianten; maar daarom zijn ze nog wel aanwezig; ze zijn legio; en Martin had al wel achterdochtig kunnen worden tegenover Souter, wat dit betreft, als hij zich sterker het feit had gerealiseerd, dat hij zelf meedeelt, dat P[66] niet minder dan 9 correcties heeft op het punt van de volgorde der woorden.

Bijzondere aandacht heeft Martin ook geschonken aan wat hij de *suppressions* noemt. Op zichzelf moeten we daar zeer dankbaar voor zijn, vooral daarvoor dat hij ze in zijn tekstuitgave duidelijk heeft aangegeven. Hij noemt er 17, die van belang zijn voor de geschiedenis van de tekst. Daaronder telt Martin er 15, waarin de suppression ons dan zou brengen een tekst „que nous présente en ces passages l'unanimité de notre tradition" (pag. 142). We weten nu al wel, dat dit niet meer betekent, dan dat ze de tekst steunen die Souter geeft, maar als we ze stuk voor stuk nagaan, komt aan het licht hoeveel interessants Martin zich moest laten ontgaan, omdat hij zich uitsluitend op Souter verliet. De volgende kolommen geven er enig idee van. De eerste kolom geeft de plaats van P[66], waar een woord of een paar woorden op een manier zijn aangeduid waaruit men moet afleiden, dat de afschrijver òf een corrector ze niet in zijn tekst wilde hebben. De tweede kolom geeft de geïncrimineerde woorden. De derde vermeldt, indien bekend, een of meer getuigen, waar ze in de tekst staan, ondanks het feit dat de copiist of een corrector van P[66] ze in zijn tekst geen plaats gunde.

I 36	ο αιρων την αμαρτιαν του κοσμου	C* W *1241* al.
I 49	αληθως	*1241*
II 11	πρωτην	ℵ* *q f* terwijl *b* sy^sc *primum* i.p.v. αρχην hebben en ℵ* πρωτην leest, doch ná Γαλιλαιας
V 29	και	W sy
VII 30	οι δε (niet οιδε, zoals Martin leest)	Tat. ℵ
VII 40	πολλοι	Tat. *22, 124* al., doch alle op een andere plaats
VII 40	αυτου	ℵ*D X sy^c
VII 46	ως ουτος λαλει ο ανθρωπος	ℵ* (Merk⁷ en Nestle²² hebben N.B. de woorden in hun tekst)
IX 8	αυτου	
IX 36	εφη	B W
X 26	καθως ειπον υμειν οτι	Tat. ΨΘ 037 *579* al.
XII 22	και παλιν ο	Tat. ℵ D, die althans παλιν en και of ο hebben
XII 45	και	
XIII 20	και	
XIV 23	εις	

Uit de gegevens van de derde kolom bij II 11, VII 30, VII 40 (αυτου), VII 46 en XII 22 blijkt, dat de belangrijke conclusie, die Martin dacht te kunnen trekken toen hij schreef „que, pour ce qui concerne les suppressions, notre manuscrit a été corrigé d'apres un modèle ressemblant au Sinaiticus" (pag. 143), niet opgaat; de Sinaiticus heeft immers op de genoemde plaatsen de tekst, die P⁶⁶ of zijn corrector verwierpen [1]).

Een ander voorbeeld van de onbruikbaarheid van de zo zorgvuldig geregistreerde afwijkingen van Souter. Martin telt tientallen gevallen van toevoegingen van partikels, waarvan hij meent dat ze typerend zijn voor P⁶⁶. Geheel willekeurig heb ik uit de lange lijst van deze *adjunctions* op pag. 144 er 5 uitgekozen. Ook deze adjunctions zouden behoren tot de ongeveer 300 originele lezingen van P⁶⁶. Welnu, οτι van II 17 is een lezing van Tat. W 0125 al.; και van II 16 vindt men bij Tat. W Θ *33 1241* al.; αλλα in XI 22 bij Tat. ℵ^c C^c al.; πλην van XIII, 34 in elk geval in de minuskels *1 565 1071 1582*; en dat in II 23 onze codex het lidwoord τοις voor ιεροσολυμοις heeft is zozeer in overeenstemming met de beste overlevering, dat men het leest in de tekst van Tischendorf⁸, Westcott en Hort, Von Soden, Merk⁷ en Nestle²²; alleen ontbreekt het bij Souter; hinc etc. [2]).

Natuurlijk blijft men de passages, door Martin aan de betekenis van de codex voor de tekst gewijd, doorlezen tot het eind. Verschrikkelijk jammer

[1]) Bijzonder instructief is de casus VII 30 waar de corrector niet alleen οι δε, dat de Sinaiticus leest, uit de tekst nam, maar bovendien ουν invoegde na εζητουν. Regel 48, 30 zal daarom ook van belang zijn voor de vraag of de hand van de suppressor en die van de copiist dezelfde is. Zie daarover ook beneden pag. 40, bij de bespreking van de belangrijke suppression in XI 30.

[2]) De tekst van Souter steunt op *185 1149 1555* pc.

dat zoveel zorgvuldig werk verricht is op een te smalle basis. Verrassingen komen dan bijna niet meer voor, of het moest deze zijn, dat op pag. 150 als variant op εορακας in VIII 57 van onze P⁶⁶ en van de meerderheid der getuigen wordt opgegeven de lezing εωρακε σε met vermelding dat deze te vinden is in ℵ* 0124 en een aantal vertalingen (sy^s sa subachm); en dat dan twee pagina's verder te lezen staat: „En VIII 57 (60. 1) P, d'accord avec toute la tradition, donne εωρακας, alors que ℵ seul porte εωρακε σε." Bij zo iets gaat men twijfelen aan zijn meest elementaire kennis van het Frans. Toch leest men verder: op één alinea na is het boek nu immers uit. De laatste zinsnede constateert dan „que là où la tradition se diversifie, il s'accorde avec ℵ sauf dans un cas où celle-ci est absolument isolé" (pag. 152). Dat volstrekte isolement van de Sinaiticus ziet dan op VIII 57; Martin zelf wist beter. Overigens is er een geval, waarvan het apparaat van Nestle[22] beweert, dat de Sinaiticus „absolument isolé" is, de lezing γεγραμμενον εστιν in VIII 17; P⁶⁶ heeft daar ook γεγραπται; Martin kent het geval niet; Souter zal de variant dan ook wel niet aangeven; inderdaad niet! [3])

Er was nog één punt, waar ik geneigd was opnieuw vertrouwen aan Martin te schenken, nl. dat van de varianten die P⁶⁶ biedt en die hij als „*structurales* ou *stylistiques*" kwalificeert (pag. 151) en die dus een nieuwe steekproef schenen te rechtvaardigen. Nu niet meer om een indruk te geven van de vergissingen die Martin toch ook hier wel moest maken, maar om iets te kunnen vertellen van het belangrijke van meer dan één variant van onze codex, deel ik hier mee het resultaat van een controle van Martins gegevens en conclusies. Onder deze varianten zijn er 4 die ik bij Von Soden niet terugvond, t.w. VIII 26 εχων i. p. v. εχω; IX 30 τουτο γαρ i. p. v. εν γαρ τουτω; XI 2 waar P⁶⁶ η(ν) achter αδελφος heeft, zodat de vertaling wordt: wier broeder Lazarus was; hij was ziek; XIV 22 προς αυτον i. p. v. αυτω. De andere varianten, door Martin in deze klasse geplaatst, waren bekend. Zo leest ook ℵ in VI 64 τις ην ο μελλων αυτον παραδιδοναι, evenals een enkel hs van de vetus latina (traditurus erat); natuurlijk kan P⁶⁶ hier origineel zijn, de eerste variant van het oorspronkelijk; waarschijnlijk is het niet; we komen hier een eigenaardigheid van de Sinaiticus op het spoor.

Martin denkt dat we in XI 33 een vereenvoudiging hebben. Intussen is dit een zo merkwaardig geval van een nog niet vermelde suppression, dat het aparte aandacht waard is. De suppression bevindt zich op pag. 79 van de codex en Martin geeft daar een fotocopie van, zodat we ook daar uit precies kunnen zien, wat er gebeurd is. De eerste hand van P⁶⁶ schreef ενεβριμησατο τω πνι; dat is de algemeen aanvaarde tekst. Wat gebeurde echter bij de correctie of bij een van de correcties, die P⁶⁶ onderging? ενεβριμη werd weggeveegd en vervangen door εταραχθη; σατο werd uitgeveegd en de plaats waar het stond, bleef blanco; τω πνι bleef staan. Dat geeft nog niet veel moeilijkheden. We kennen uit P⁴⁵ D pc de lezing εταραχθη τω πνι. Deze lezing stond dus in het antigraphon van P⁶⁶. Maar wat stond er verder? Thans lezen we op pag. 79, 10 na τω πνι ως εμβριμωμενος en daarna op de nieuwe regel τον dat „doorgehaald" is. Dat is

[3]) Het geval van overeenkomst tussen P⁶⁶ en een in de traditie volstrekt eenzame lezing van de Sinaiticus kon zich wel eens voordoen VI 70, zie hierboven blz. 38.

lastiger. De eerste hand van P[66] moet dat τον (het is nog duidelijk leesbaar) hebben gehad in een zinvol geheel. Nu is de algemeen aanvaarde tekst ενεβριμησατο τω πνι και εταραξεν εαυτον. Het is minder duidelijk te zien op de fotocopie of waar nu ως εμβριμωμενος staat eerder και εταραξεν εαυ heeft gestaan, maar het is aannemelijk. Dan krijgen we als resultaat, dat de eerste hand van P[66] de goede tekst met de grote meerderheid der getuigen had en dat — onder welke invloed? — deze tekst gecorrigeerd is met het gevolg dat de variant εταραχθη τω πνι (zie XIII 21) ως εμβριμωμενος er voor in de plaats kwam. Het ontstaan van deze variant is niet zo moeilijk te verklaren. Het gaat over een gemoedstoestand van de Heiland, aan wie men verbolgenheid misschien niet wilde toegeschreven hebben (vandaar dan ως εμβρ. in de variant, de tekst van P[45] P[66] D (Θ) pc *p* sa) en de tekst van XIII 21 kon helpen aan een meer acceptabele lezing. De zaak is interessant uit een oogpunt van tekstgeschiedenis. En voor wat de vraag betreft of de correcties, die Martin suppressions noemt, van de hand van de copiist dan wel van die van een corrector zijn, biedt het beschreven procédé van de correctie ook wel enig gegeven. De correctie is niet tijdens het schrijven aangebracht; anders zou het blanco gedeelte van 79, 10 onverklaarbaar zijn. Maar het moet voor papyrologen uit te maken zijn of de correcties door de hand van de copiist plaats vonden; uit de fotocopie krijg ik de indruk van wèl; maar ik ben geen vakman. In elk geval is er bij de correctie van XI 33 heel wat meer aan de hand geweest dan een stijlkwestie.

Bij XII 6 ειχεν και i. p. v. εχων hebben we een variant, die ook bij Tatianus en in de byzantijnse traditie is te vinden en die kan worden verklaard uit XIII 29.

We noemen nog enkele wat belangrijker gevallen, waar Martin aan stijlverbeteringen denkt; althans aan stijlvereenvoudiging. In XIII 24 biedt onze codex de lezing πυθεσθαι τις αν ειη met ℵ, die deze woorden niet in plaats van και λεγει — εστιν heeft, maar daarvóór, en met Ta W Ψ en de byzantijnse traditie i. p. v. και λεγει — εστιν. Voor de geschiedenis van de tekst een belangrijke aanvulling van het materiaal ter discussie. En om nu nog even weer aan te tonen tot welke gevolgen het verwaarlozen van een tekstuitgave met een uitgebreid materiaal moet leiden, in XIV 5 heeft onze codex i. p. v. πως οιδαμεν τον οδον van B C* al. de lezing πως δυναμεθα τον οδον ειδεναι, die niet alleen in de Koridethianus en de byzantijnse traditie te vinden is, maar ook in ℵ (met andere volgorde der woorden) en waaraan Von Soden en Merk[7] een plaats gaven in hun tekst. De lezing van P[66] komt dan ook niet tot haar recht wanneer Martin haar typeert met de woorden „Ici P . . . développe un peu" (pag. 152).

Ja, er ontgaat ons wel heel wat wanneer we ons tot Souter beperken. Uit collatie met hem is immers wel af te leiden dat P[66] in III 16 na τον υιον niet αυτου heeft, maar omdat Souter daar verder geen aandacht aan besteedt (wel wat vreemd), kon Martin, die zich tot hem bepaalde, niet weten hoe zeldzaam P[66] hier is. Nestle[22] heeft hier dezelfde tekst als P[66], maar vermeldt dat alleen de getuigen B ℵ* W zijn tekst steunen. In het vervolg moet, wanneer Aland de punt achter de opsomming der getuigen voor het ontbreken van αυτου wil handhaven, P[66] aan hen worden toegevoegd. De ontdekking dat P[66] soms een slechts door enkele van onze beste hss overgeleverde tekst heeft, bracht me er toe, vluchtig na te gaan hoe het

stond met P^{66} en de plaatsen in Joh. I—XIV waar Nestle[22] de punt liet drukken na een of meer getuigen. Daarbij vond ik steun in P^{66} voor de *exceptionele lezingen* van ℵ D φ in VI 3 (εκαθεζετο), van B in IX 41 (om. ο) en van ℵ C* L in XIV 6 (om. ο). Interessant was ook te ontdekken, dat bij de correctie van P^{66} in VI 64 werden toegevoegd de woorden τινες εισιν οι μη πιστευοντες και, die zonder μη voorkomen in ℵG pc. en met μη in de verder eenparige traditie met uitzondering van e sy^{sc}; daar valt moeilijk iets anders uit te concluderen dan dat de afschrijver van P^{66} begon met een antigraphon dat de tekst van e sy^{sc} had; meteen krijgen we weer enige kijk op de gang van zaken bij de correctie.

Het is spijtig dat zoveel blaam moest worden geworpen op een uitgave, die veel meer lof verdient. Het is jammer, dat de uitgave opgehouden is door een stuk vlijt en toewijding, die niet tot aanvaardbaar resultaat hebben geleid. Maar om geen verkeerde indruk te wekken, wat loffelijk is in de uitgave van Martin overtreft zeer ver wat er niet acceptabel in is. En in zekere zin is het maar gelukkig dat de collatie zich beperkt heeft tot Souter. Een volledige collatie en een taxatie van haar resultaten zou minstens een jaar hebben genomen. Nu evenwel hebben we althans een prachtige uitgave van de tekst en de tekstcritici kunnen aan de gang [4]).

De betekenis van de codex

Het kan nog jaren duren voordat de waardschatting van P^{66} tot een algemeen aanvaardbaar resultaat komt. Als ik denk aan het feit, dat G. Zuntz pas in 1946 zijn Schweich Lectures over P^{46} kon houden en dat deze eerst ca. twintig jaar na de eerste publicatie van deze Chester Beatty Pap. II (door Kenyon in 1934) konden verschijnen in de vorm van het boek van Zuntz *The Text of the Epistles* (1953); als ik bovendien in rekening breng dat de tekstcritiek van de evangeliën een veel meer gecompliceerde zaak is van die van het corpus Paulinum; als ik verder me tracht in te denken hoe een aanvankelijke vergelijking van P^{66} met wat we weten van de tekst der evangeliën uit de eerste eeuwen meer dan één mogelijkheid suggereert om het probleem van de situering van deze codex in de tekstgeschiedenis aan te vatten, spreekt het voor mij vanzelf dat een enkele opmerking over de betekenis van P^{66} voor de tekstcritiek een uiterst voorlopig en gereserveerd karakter moet hebben.

In het algemeen kan men zeggen, dat P^{66} de goede egyptische traditie vertegenwoordigt. Dat viel al dadelijk te constateren uit het ontbreken van de pericoop over de overspelige vrouw, VII 53—VIII 11 en van de passage over het neerdalen van een engel die het water in Bethesda in beweging bracht, V 3b, 4. Heeft men dit eenmaal geconstateerd, dan kan worden getracht aan de hand van het ontbreken van een zeldzame maar ongetwijfeld verwerpelijke lezing vast te stellen, dat we niet met een rariteit te doen hebben, hoe sensationeel dat overigens zou zijn. In dit verband kan dan de tekst van P^{66} in V 39 worden vergeleken met die van Pap. Egerton 2, die een plaats heeft welke zo sterk aan V 39 doet denken. Waar het evangelie heeft οτι υμεις δοκειτε εν αυταις ζωην αιωνιον εχειν,

---

[4]) Drukfouten vond ik pag. 50 reg. 12 πιοτευων leg. πιστ; pag. 51 reg. 17 το leg. τō; pag. 52 in app. transp. 17 et 16; pag. 56 reg. 21 προκυνειν leg. προσκ; pag. 75 in app. reg. 2 παραδιδωσων leg. παραδωσων; pag. 85 reg. 9 αιδατε leg. οιδατε; pag. 118 in app. reg. 3 ουδαιων leg. ιουδαιων.

leest dit uit Egypte afkomstige restant van een soort bijbels leesboek uit de eerste helft van de 2e eeuw εν αις υμεις δοκειτε ζ. α. εχ. Dat zou, met name in het licht van de tekst van Pap. Egerton 2 in het algemeen, nog niet zoveel betekenis hebben, indien niet een paar getuigen van de vetus latina en de vetus syra, *a b* sy^c de volgende tekst hadden: illae (*b*: et ipsae) sunt quae testimonium dicunt (*b*: perhibent) de me, in quibus putatis vos vitam habere, hae (*b*: haec) sunt quae de me testificantur (*b*: testif. de me). Daar vinden we dus een toevoeging aan onze tekst, die enigszins aan Pap. Eg. doet denken. Merkwaardiger nog is dat Von Soden tevens opgeeft dat εν αις i. p. v. οτι ... εν αυταις gelezen wordt door Tatianus, nog andere getuigen van de vetus latina, en ook door Irenaeus en Tertullianus. De tekst van de Pap. Eg. is dus geen eenling. Maar P^66, onze oudste getuige van een tekst uit een iets latere tijd in hetzelfde land, heeft geen spoor van deze zeldzame tekst; integendeel, zijn tekst van V 39 „staat in Nestle".

Om *een voorlopige indruk* van P^66 te krijgen heb ik een aantal plaatsen met *interessante varianten* uit Joh. I—XIV in de nieuwe codex opgezocht. Het resultaat geef ik met excuus voor de willekeur, althans voor het zeer persoonlijke van de keus der interessante varianten. Om allerlei redenen, o.m. ook om de lezer te gerieven en tevens omdat Nestle^22 wel de doorsnee van het beste uit de egyptische overlevering biedt, neem ik bij de gegevens ook de tekst van Nestle^22 op. Ik gebruikte zijn apparaat en de gegevens uit C. K. Barrett, *The Gospel according to St John* (1955).

I 18 lezen P^66 en Nestle met o. a. ℵ B C *33* μονογενης θεος contra μον. υιος in de meeste getuigen.

I 34 hebben zij υιος του θεου met de beste getuigen contra εκλεκτος dat gelezen wordt door ℵ* *e* sy^sc.

I 41 lezen beide πρωτον, alweer met de besten, maar ook hier verschilt P^66 van ℵ*, die πρωτος leest met enkele griekse mss en met *b e* sy^s.

II 3 hebben beide dezelfde tekst, terwijl uit het apparaat van Nestle^22 zo maar duidelijk is, dat ook hier P^66 afwijkt van ℵ* en niet weinig.

II 6 lezen ze κειμεναι, dat ontbreekt ℵ* *a e*: Martin vermeldt de variant niet.

II 12 lezen ze aan het slot και οι μαθηται αυτου, dat in ℵ ontbreekt; en terwijl Nestle daarna εμειναν heeft met de meesten is dat in P^66 verbeterd en εμεινεν geworden, zoals o.m. door *1241* wordt gelezen; we kwamen *1241* eerder tegen [5]).

II 15 coincideren P^66 en Nestle weer met ανετρεψεν, zoals BWΘ lezen, contra κατεστρεψεν van ℵ Ψpc en ανεστρεψεν van de byzantijnse traditie; Martin vermeldt deze variant niet.

Dat doet hij ook niet bij III 6. P^66 heeft daar de classieke tekst; de uitbreidingen van de vetus latina en de curetonianus vindt men er niet.

III 25 gaat P^66 nu eens niet samen met Nestle. Hij leest ιουδαιων i. p. v. ιουδαιου. Martin deelt de variant mee en voorzag haar van een asterisk. Dat doet hij zo „lorsque une leçon de P diffère de celle de ℵ" (pag. 7). In dit geval deelt de asterisk in Martins apparaat slechts de halve waarheid mee. De zaak is nl. deze dat ιουδαιου wordt gelezen door ℵ^c, maar ιουδαιων door ℵ*; het staat duidelijk in het apparaat van Souter. De lezing ιουδαιων wordt nl. gesteund door ℵ* Θ λ φ it vg sy^c sa bo.

---

[5]) Zie bij I 49, blz. 39.

Het wordt te uitvoerig om bij elke plaats allerlei gegevens te verschaffen. Het volgende is voor wie Nestle erbij raadpleegt voldoende als informatie. P[66] leest IV 1 ο κυριος; IV 14 ος δε αν πιη; IV 42 λαλιαν; IV 54 δε; V 1 εορτη; V 2 επι τη προβατικη κολυμβηθρα en βηδσαιδα (daarvan vond ik geen parallel); V 32 οιδα; VI 2 εθεωρουν, terwijl er eerst εωρουν stond, zoals ℵ leest; VI 3 ανηλθεν; VI 36 με; VI 37 εξω; VI 51 de tekst van Nestle in diens volgorde; VI 55 αληθης; VI 69 συ ει ο χριστος ο αγιος του θεου (!); VII 8 ουπω αναβαινω ... ουδεπω πεπληρωται; VII 9 αυτοις; VII 12 om. δε; VII 19 δεδωκεν; VII 24 κρινετε; VII 31 εποιησεν; VII 39 schrapte de corrector van P[66] αγιον; VII 50 leest onze codex ο ελθων προς αυτον προτερον; VIII 39: ποιειτε; VIII 59 de kortere vorm van de tekst; IX 4 πεμψαντος με; IX 6 επεχρισεν; X 16 γενησεται; X 18 αιρει; X 29 ος εδωκεν μοι μειζων παντων; XI 50 υμιν; XII 40 επηρωσεν; XII 41 οτι; XIII 2 ισκαριωτης; XIII 10 ει μη τους ποδας; XIII 18 οιδα ους; XIV 4 οιδατε τον οδον, maar oorspronkelijk stond er οιδατε και τον οδον οιδατε; XIV 7 εγνωκατε με ... γνωσεσθε; XIV 14 αιτησητε με en XIV 17 εσται.

Gaat men deze plaatsen met varianten in Nestle na (ze staan er alle in aangetekend, behalve II 12 waar P[66] verschilt van ℵ it), dan ziet men spoedig hoe P[66] in de meeste van deze toch willekeurig gekozen gevallen afwijkt van de Sinaiticus, en bijna in al die gevallen waar ℵ samengaat met westerse lezingen en met de byzantijnse traditie. Waar ℵ samengaat met de beste egyptische traditie is er vaak geen verschil met P[66]. Er zijn inderdaad een paar frappante uitzonderingen op deze „regel", VII 39 bijv., ook IX 6, X en XIV 7b; in X 18 kiest P[66] het alternatief van de tekst van de Sinaiticus, hoewel deze daar door B en door P[45] wordt gesteund. Let men voorts op wat reconstrueerbaar is van het procédé der correcties, dan groeit het vermoeden, dat P[66] wel eens een bijzondere verheldering zou kunnen geven wat de tekst van de Sinaiticus in de evangeliën betreft. En ook is al wel duidelijk, dat P[66] niet „westers" is, integendeel.

Nog *een andere korte weg* staat ons open om een voorlopige indruk van de betekenis van Pap. Bodmer II te krijgen. Er zijn twee papyrusfragmenten van Johannes uit de 3e eeuw met een tekst die ook in P[66] is te vinden en twee dito uit de 4e eeuw. Uit de 3e eeuw hebben we allereerst P[45], met X 7—25, 31—XI 10, 18—16, 42—57, soms ernstig gehavend. Ik collationeerde deze tekst met P[66] en Nestle[22] met de bedoeling enige kijk te krijgen op de hoofdzaken en telde toen resp. de overeenkomst tussen P[66] en Nestle, P[66] en P[45], P[45] en Nestle[22], telkens in tegenstelling tot de derde. De collatie raakte slechts de hoofdzaken. Ik ging niet in op de vragen van orthographie en grammatica en er zit altijd iets subjectiefs in het combineren van woorden. Ook komt in het resultaat der telling niet tot uiting de variatie in betekenis van de varianten, ook die in de volgorde der woorden zijn meegeteld. Het resultaat was dat in 50 gevallen P[66] en Nestle overeenkomen, in 13 P[66] en P[45] en in 20 P[45] en Nestle. De voor de hand liggende conclusie is dan dat P[66] een goede tekst heeft. Een andere was, dat waar P[66] en P[45] samengaan we een traditie hebben die gekarakteriseerd wordt door de sigla A D W Θ λ φ en het siglum voor de byzantijnse traditie. Maar het aantal gevallen waarin deze sigla voorkomen bleek reeds niet groot. Het is niet onmogelijk dat ook P[66] nieuw licht werpt op de problematiek van wat de caesareense tekst heet.

Een soortgelijke collatie met P^{5} (ook uit de 3e eeuw) was vlugger bekeken. P^{5} dat fragmenten biedt van I 23—31, 33—41 en verder van een aantal verzen uit XVI en XX leverde geen enkele parallel op tussen P^{66} en P^{5}, 3 gevallen van overeenkomst tussen P^{66} en Nestle en 2, waar het om volgorde van woorden gaat, tussen P^{5} en Nestle. Het zegt alles bij elkaar weinig. Het diepst komt men onder de indruk van de omvang en de volledigheid van onze codex in vergelijking met wat in P^{5} ons uit de Oxyrhynchuspapyri wordt geboden.

De collatie op dergelijke wijze met de fragmenten uit de 4e eeuw, P^{28} en P^{39}, bood haast nog minder. P^{28} bevat VI 8—12, 17—22; en hier trof het slecht dat het hiaat van P^{66} juist VI 11—35 aan onze kennis onttrekt. De collatie leverde dan ook 1 geval op van overeenkomst tussen P^{66} en P^{28} (εδωκεν in VI 11) en 1 geval van samengaan van P^{28} met Nestle tegen P^{66}, een geval van volgorde der woorden. P^{39} behelst VIII 14—22. De collatie bracht aan het licht 1 geval van overeenkomst tussen Nestle en P^{39} (volgorde der woorden in VIII 14), twee gevallen van harmonie tussen P^{39} en Nestle en 1 van samengaan van P^{66} en P^{39}.

Alleen de collatie met P^{45} gaf dus wat meer perspectief.

Het wordt tijd een wat meer *algemene conclusie* te trekken. Ze moet allereerst antwoord geven op de vraag, die het eerst rijst wanneer een zo omvangrijke tekst van zulk een ouderdom ons in handen valt, de vraag of wij onze opvattingen over de deugdelijkheid van onze gebruikelijke tekst moeten herzien of niet. Ik kan haar beantwoorden met de woorden van Aland, als hij schrijft in het reeds genoemde artikel: „Davon kann nicht die Rede sein. Das zeigten uns bereits die Funde aus dem 3. Jahrhundert, das bestätigten uns die wenigen Bruchstücke aus dem 2. Jahrhundert, und das unterstreicht nun noch einmal, und zwar endgültig, unser neuer Papyrus. So bedeutend er ist — er bringt uns nichts umstürzend Neues". Gelukkig dus geen sensationele conclusies. We kunnen voortwerken in de lijn van Westcott en Hort en van Tischendorf. En misschien helpt P^{66} ons aan nog meer respect voor de mensen van de scriptoria in Egypte, ook in de 2e eeuw. Van een „wilde tekst" waar zo dikwijls sprake van is, biedt hij, zover ik het totdusver kan zien, geen symptomen. Het belangrijkste, waartoe zijn publicatie opwekt, is dankbaarheid en nieuwe ijver om ook deze overlevering van het heilig evangelie haar wetenschappelijk verantwoorde plaats te geven in het geheel der toch al zo dikwijls verwarrend rijke traditie.

*

HET GEHEIM VAN DE Z.G. LAMECH-ROL ONTHULD

DOOR

DR. G. CH. AALDERS

Van de vijf rollen, welke de Syrische aartsbisschop Athanasius Yeshue Samuel indertijd van de Bedoeïnen had weten te kopen, waren er al spoedig vier herkend als een complete tekst van Jesaja, een commentaar op Habakuk, en een tweetal rollen omvattende een „manual of discipline" van de gemeenschap waaraan de gehele collectie toebehoorde. Eén bleef er echter over, die in zo slechte conditie verkeerde dat het aanvankelijk niet werd aangedurfd deze te ontrollen. Bovendien weigerde de aartsbisschop verlof tot pogingen daartoe te verlenen tenzij men hem de gehele collectie afkocht, en aangezien hij er lange tijd niet in slaagde de verkoop te bewerkstelligen, bleef het geheim voorlopig onopgelost. Wel had John C. Trever een paar fragmenten weten los te maken, en was hij op grond van het onderzoek daarvan tot de conclusie gekomen, dat deze rol moest bevatten het apocriefe boek Lamech (vgl. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* no. CXV, van Oct. 1949, blz. 8—10). En zo was men dan reeds gewoon haar aan te duiden met het siglum DSL The Aramaic "Lamech Apocalypse" (zie *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* vol. I, New Haven 1950, blz. XI).

Intussen zijn de rollen, die gedurende de tijd dat het onderzoek van de z.g. Lamech-rol moest blijven rusten in Amerika waren gebleven, het eigendom van Israël geworden en verenigd met de rollen die Prof. Sukenik reeds voor de Hebreeuwse Universiteit had aangekocht. En nu is daar de uiterst moeilijke taak van het openen van de rol, waartoe, zoals Trever, a. a. blz. 10 zeide „the most careful scientific treatment possible" noodzakelijk zou zijn, met goed succes verricht. In *Christian News from Israel,* vol. VII, no. 1—2, van Juni 1956, blz. 36—38, wordt medegedeeld dat het aan Prof. Biberkraut gelukt is het manuscript zonder beschadiging te ontrollen. En daarbij is gebleken dat het aanvankelijke vermoeden, waarvan Trever reeds als zekerheid sprak, dat men hierin te doen zou hebben met het verloren apocriefe boek Lamech, onjuist is geweest. Het enige wat men terecht had opgemerkt is dat de rol in het Aramees is geschreven, maar met de Lamech-apocalypse heeft zij niets te maken. Zij bevat een Aramese vertaling van verschillende hoofdstukken uit het boek Genesis, waarbij zijn ingelast ettelijke tot dusver onbekende legendarische verhalen in verband met het leven der patriarchen, in de geest van het Boek der Jubileeën. Er zijn in het geheel vier pagina's die volledig bewaard gebleven zijn, vijf waarvan althans aanzienlijke stukken zijn overgebleven, en voorts nog een aantal waarop slechts sommige regels of enkele woorden leesbaar zijn, zowel als enkele die totaal onleesbaar zijn. De laatste drie complete pagina's behelzen: Gen. 12 (de episode van Sarai aan het hof van de Farao, met een gedetailleerde beschrijving van haar schoonheid), Gen. 13 (de scheiding tussen Abraham en Lot) en Gen. 14

(de strijd der vier tegen vijf koningen, met topografische bizonderhelen en tal van tot dusver onbekende namen).

Het ligt voor de hand dat men met belangstelling de publicatie tegemoet ziet, welke te verwachten is zodra de ontcijfering, waarmee de geleerde archaeologen Dr. Avigad en Dr. Yadin bezig zijn, tot haar voltooiing zal zijn gekomen.

*

NATURA IN HET VATICANUM

DOOR

Drs. C. P. T. RIJPER

I

Inleiding

De aanleiding tot het ondernemen van deze studie is een voetnoot in het boek van Berkouwer: „De triomf der genade in de theologie van Karl Barth", waarin gewezen wordt op de pogingen van Hans Urs von Balthasar om te komen tot een andere interpretatie van de decreten van het Vaticaans concilie inzake de natuurlijke Godskennis dan de gebruikelijke [1]).

Aangezien in het conflict met Rome het dogma van de natuurlijke godskennis geenszins een te verwaarlozen détailprobleem vormt, doch hierin de grondstructuur van het Rooms-Katholicisme openbaar wordt, moet elke poging, de dogmatische definiëring van het leergezag anders te verklaren dan tot dusver gebruikelijk was, onze volle aandacht hebben. Rome heeft er recht op, dat we ons nauwkeurig afvragen, wat ze met haar dogmafixeringen bedoelt. Bovendien mag de vraag, of een andere verklaring dan de gebruikelijke vanuit de decreten en besluiten der kerk legitiem is, niet worden ontweken.

Met deze laatste vraag houdt Rome zich ook bezig. De weer op gang gekomen discussies over het begrip „natura" worden door het leergezag op de voet gevolgd. Reeds ligt er een voorzichtige, doch besliste uitspraak, waarin de kerk zelf aan deze discussies leiding wil geven, de encycliek Humani Generis van 1950.

In dit artikel wordt beoogd de nieuwe interpretatie van von Balthasar te vergelijken met de uitspraken der R.K. Kerk en een antwoord te geven op de vraag, of deze interpretatie legitiem is.

De decreten

De uitspraken van het Vaticaans Concilie, die betrekking hebben op de z.g. natuurlijke godskennis luiden aldus:

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom. 1, 20) [2]).

Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio

---

[1]) Von Balthasar, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951. 314—355. Cf. Berkouwer, a. w. 183.

[2]) Denzinger, Enchiridium Symbolorum, 1785.

pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt [3]).
Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit [4])."

De betekenis van deze decreten

Omtrent de betekenis dezer decreten behoeft men naar algemene opinie, niet in het onzekere te verkeren.

Van Rooms-katholieke zijde wordt steeds weer betoogd, dat het Vaticanum in de lijn van Trente, hier het beslissend woord spreekt over natuur en genade. Daarbij wordt hier het complexe karakter van het probleem in het oog gehouden. Zowel de ratio als de fides, zowel de natuur als de genade verkrijgen een evenwichtig accent.

Dr. Maltha, die van deze uitspraken verklaart, dat ze volkomen in de lijn van Thomas liggen, accentueert hier inzonderheid deze evenwichtigheid. „De eigenaardige trek van de katholieke theologen om niet alles op de spits te drijven is hier bijzonder merkbaar" [5]). Voor hem gaat het erom, dat boven alles vaststaan zal, dat het natuurlijk verstand het godsbestaan en wat daarmee samenhangt, kan kennen, zonder dat gevoelsmotieven de bewijsvoering innerlijk behoeven aan te vullen.

Van der Meer schrijft in zijn Catechismus: „Al is de natuurlijke godskennis moeilijk, en al schijnt ze gering, ze is mogelijk en de eerste opgave van ons denken. Dat de Schepper met ons verstand uit de schepping gekend kan worden, is een waarheid, zó belangrijk, een feit, zó beslissend, dat de Schepper het buiten ons verstand om, heeft geopenbaard. Op haar Vaticaans concilie heeft de kerk met de vinger in de Schrift de teksten aangewezen, waarin de Geest Gods ons geruststelt omtrent een zo natuurlijke waarheid als de kenkracht van ons verstand inzake dit allervoornaamste punt. Wie de mogelijkheid van de natuurlijke godskennis ontkent, vernietigt de godsdienst" [6]).

Voor het reformatorisch denken gaat het in deze uitspraken ten diepste om het verzet tegen de leer van de corruptio naturae. In het scheppen van een zekere speelruimte voor de waardevolle activiteiten van de menselijke natuur, herkent men de heresie van het Semi-pelagianisme. Polman gebruikt de decreten van het Vaticanum om daarmee aan te geven, hoezeer de officiële uitspraken van de kerk semi-pelagiaans zijn. Met deze uitspraak „werd het semipelagiaanse standpunt volle speelruimte gelaten" [7]).

Ook Berkouwer verklaart, dat het probleem van de theologia naturalis met de verwerping van de leer der corruptio naturae samenhangt [8]).

Voor Karl Barth gaat het hier eveneens allerminst om een formeel anthropologisch probleem. Hij ziet hier de canonisering van de theologia naturalis

---

[3]) Denzinger, a.w. 1795.
[4]) Denzinger, a.w. 1806.
[5]) Maltha, art. in de bundel Genade en Kerk, 1953, pag. 158.
[6]) Van der Meer, Catechismus, 21.
[7]) Polman, Nederlandse Geloofsbelijdenis, I 159, cf. II 139.
[8]) Berkouwer, Conflict met Rome, 316: „*Daarom* gaat het ten diepste in dit conflict, ook in de 19de eeuw."

in de lijn van Thomas en spreekt over de samenhang in het levenswerk van Paus Pius IX van de dogma-verkondiging der immaculata conceptio, (1854) tot deze kanonisering der natuurlijke theologie en de uitspraak over de pauselijke onfeilbaarheid (1870) [9].

Berkouwer wees erop, dat Rome voor deze natuurlijke godskennis zich op de Bijbel beroept en wel op Romeinen 1, 20, naar welke tekst ook art. II van de Nederlandse Geloofsbelijdenis wijst. „In dit tweeërlei beroep op de Schrift, wordt als men de achtergrond van dit beroep eenmaal gezien heeft, de kern van het conflict over de natuurlijke theologie zichtbaar" [10].

Juist van uit deze achtergrond is het in hoge mate belangrijk zich te realiseren, wat dan de nadere interpretatie is van de Vaticaanse uitspraken, zoals von Balthasar die geeft.

Von Balthasars analyse

Von Balthasar gaat zich afvragen, wat in de decreten van het concilie de betekenis is van het woord „natura" en „naturalis cognitio".

Hij begint met een exposé van het natuurbegrip bij Thomas en zoekt een antwoord op de vraag, hoe Thomas de relatie zag tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke. Thomas kent slechts de éne en ondeelbare wereldorde, waarin natuur en genade een eenheid vormen [11]. De geschapen geest heeft geen ander doel dan het bovennatuurlijke, de supranaturalis visio Dei [12]. Wel kent Thomas een finis naturalis, maar daarmee bedoelt hij slechts een op dit tijdelijk leven gericht levensdoel. Bij hem is nog het onbevangen woordgebruik, waarin de naturele orde niet van de supranaturele wordt gescheiden.

Daarin komt pas verandering door de heresie van Baius [13], die op grond van de feitelijke eenheid van beide ordeningen een van uit de natuur te ontsluiten en af te dwingen *recht* op de genade wil afleiden. Daarentegen moet de kerk opkomen en uitspreken, dat de genade vrij en niet verplicht is, en verklaren, dat een natuurorde zonder genade van God uit mogelijk en zinvol is. Deze uitspraak doet de theologia naturalis in de moderne zin van het woord geboren worden, de theologie van de natura pura.

Vóór Baius ging het om een theologie des naturhaftes Bereiches innerhalb der konkreten Weltordnung, om de theologie van de factische door de genade omspoelde en doorgloeide natuur. Nà Baius moet het om een theologie gaan, die de consequenties van een hypothese, (nl. een natuurorde zonder genade), doordenkt, om de bovennatuurlijkheid der genade, de vrijheid Gods tegenover de natuur veilig te stellen [14].

Deze theologie van de hypothese is nog in 1950 in de Encycliek Humani Generis terug te vinden, waar als bindende leer wordt voorgesteld, dat God

---

[9]) Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, pag. 160, cf idem 633 over de innere Notwendigkeit des Vaticanischen Dogma's. Voor een uitvoerige uiteenzetting van Barth over dit decreet, zie K.D. II 1, pag. 86 vv.

[10]) Berkouwer, Algemene Openbaring, 68.

[11]) Von Balthasar, a.w. 279.

[12]) ibidem, 280.

[13]) Michael Baius, † 1589. Sinds 1552 hoogleraar te Leuven, nam een vooraanstaande plaats in in de bestrijding van het Protestantisme. Wegens heresie veroordeeld door de Parijse universiteit en in 1567 door Pius V.

[14]) Von Balthasar, a.w. 281.

redelijke wezens had kunnen scheppen zonder roeping tot het eeuwige leven. Dus „religieuze wezens zonder de geest van het kindschap" [15]).

Natuurlijk weet ook von Balthasar, dat de Paus allerlei stellingen van Baius en later van Jansenius en Quesnel, die bijna woordelijk bij Augustinus en voor een deel in de uitspraken van de Synode van Orange terug te vinden zijn, als heresie veroordeeld heeft. Polman zegt n.a.v. dit feit, dat de Roomse kerk hier afscheid neemt van Augustinus [16]). Ook Bavinck sprak uit, dat hierin Augustinus en zelfs Paulus veroordeeld werd en ziet hier de zegepraal van het Pelagianisme [17]).

Voor von Balthasar ligt de zaak heel anders. De kerk kwam hier niet met zichzelf in tegenspraak, maar moest vanwege de optredende heresie haar begrippenmateriaal verfijnen. Augustinus verstond onder natuur iets anders dan Baius. Natuur is voor Augustinus de eenheid van „geschöpflicher Wesenheit" en begenadiging. Deze eenheid is allerminst een noodzakelijke, doch slechts een factische synthese. Tot het wezen van de mens behoort wel zijn creatuurlijkheid, maar niet de begenadigde creatuurlijkheid. Baius begaat nu de fout deze feitelijke synthese als een noodzakelijke synthese te verstaan. Daarom poneert hij, en met hem de Reformatoren, dat het ontbreken der genade niet slechts een verarming en beroving der natuur is, doch haar essentiële verstoring. Zonde ruïneert de natuur. Derhalve wordt in deze beschouwing de genade genaturaliseerd en daartegenover moet de kerk opkomen voor de gratituïteit der genade. Balthasar ziet er een dramatische situatie in, dat Rome ook in dit geding de indruk maakte op te treden als beschermvrouwe van natuur en rede [18]). Het gaat haar echter allerminst om de verdediging van natuur en rede op zichzelf, maar zij strijdt hier de strijd om de vrije genade.

Dit doet de kerk door het theologisch begrip natuur te stellen en zo in de geest van Augustinus haar terminologie te preciseren. Evenals Chalcedon, gebruik makend van een in voortdurende strijd tegen heresie steeds verfijnd begrippenmateriaal, de sluitsteen van de Christologische strijd bracht, brengt het Vaticanum het eind van de strijd om de ordo gratiae [19]).

De precisering van de terminologie bestaat in de overgang van het philosophische naar het theologische natuurbegrip. Baius is immers met het philosophische natuurbegrip de weg der heresie opgegaan. Krachtens dit begrip rekende men alles tot de natuur, wat constitutive, consecutive en exigitive tot de natuur behoort. Baius stelt, dat het finale doel der natuur is de visio Dei; om dit doel te bereiken liggen consecutive en exegitive alle middelen gereed. Derhalve hoort het tot het wezen van de mens om begenadigd te worden. De kerk accepteert dit niet, omdat de genade Gods nooit uit het wezen van de mens af te leiden is. Er is dus een theologisch natuurbegrip nodig, waarbij het dynamische en het teleologische uit het natuurbegrip wordt uitgezuiverd en men alleen het statische in het oog vat: „ein sachliches und seinshaft vorausgesetztes, woran Gnade ergehen kann" [20]). De vraag, wat tot de

---

[15]) Maltha, a.a. in Genade en Kerk, 182.
[16]) Polman, a.w. II 136.
[17]) Bavinck, Geref. Dogmatiek, I 129.
[18]) Von Balthasar, a.w. 277.
[19]) Von Balthasar, a.w. 284.
[20]) Von Balthasar, a.w. 287.

natuur en wat tot de genade behoort, is dus slechts van uit de genade te beantwoorden. Balthasar definieert met Ripalda: „natura constitit in ea aggregatione rerum, qua ab supernaturali et gratia dividitur" [21]). Derhalve is alles natuurlijk, wat stricto sensu niet bovennatuurlijk is.

Dit theologisch natuurbegrip is een abstractie, die niet aan de feitelijke werkelijkheid beantwoordt. Gods feitelijke wereldorde is de factische eenheid van twee zakelijk onderscheidbare en onderscheiden, doch nooit gescheiden ordines.

Wat is nu dat „Vorausgesetztes, woran Gnade ergehen kann"? Wat moet de mens noodzakelijkerwijze zijn, om vriend van God te kunnen worden? Dan blijkt dat de natuur van de mens ligt in het geschapen-zijn als zodanig. Slechts in de erkenning van het knecht-zijn, is het mogelijk de genade, die in het vriend-Gods-worden uitkomt, te loven. Ook dit geschapen zijn berust op een vrije beslissing van God. In dit verband spreekt Von Balthasar dan van de analogia entis, die in het wezen van God gegrond is. Schepselen kunnen alleen maar *geschapen* zijn, dus afhankelijk en niet-goddelijk, maar als geschapen wezens den Schepper niet geheel ongelijk [22]). Als deze schepselen geestelijke wezens zijn, is dit ontische ook noëtisch, zodat zij in hun verblinding en verloochening toch denkend tot den Schepper naderen.

Waarover spreekt nu het Vaticanum? Over de philosophische natuur of over de theologische natuur, dus over het restbegrip, dat na aftrek van de bovennatuurlijke orde als noodzakelijk substraat overblijft? In een uitvoerige analyse van de debatten van het concilie brengt von Balthasar naar voren, dat daar geen uitspraak gedaan werd over de concrete natuur, maar over de natura absolute sumpta. De vraag wordt niet gesteld, of de natuur, concreet genomen, zich ooit in een andere status dan in de bovennatuurlijk verhevene bevonden heeft. Het Concilie leert de mogelijkheid, niet de feitelijkheid van de natuurlijke godskennis. De patres concilii, die concrete uitspraken willen, krijgen te horen: „agitur in genere de conditione humanae." Bij de dupliek blijken ze niet bevredigd. Hun wordt dan geantwoord, dat men goed onderscheiden moet tussen de principia rationis en het exercitium rationis. Wij spraken slechts over de principia rationis en zeggen, dat God met zekerheid door deze principia kan worden gekend, hoe het factisch dan ook met het excercitium rationis staan moge. Het gaat alleen de homine in genere, solummodo de potentia. Toch moet nu ook de concrete natuur in het gezichtsveld komen, want, zo wordt er gezegd: potentia, qua numquam deducitur ad actum, potius dicenda impotentia! Er worden dan philosophen geciteerd, die wel degelijk onafhankelijk van iedere woordopenbaring tot een ware kennis van God als principium et finis gekomen zijn.

Men zou verwachten, dat von Balthasar hier een grensoverschrijding constateert, doch dit is niet het geval. Hij acht deze concretisering slechts een noodzakelijke aanvulling. „Die absolute Aussage kann nicht so abstrakt sein, dasz sie nicht, in irgendeiner Weise, auf die konkrete Menschennatur, in welchem Stande immer, anwendbar wäre" [23]). Maar, aldus von Balthasar, het concilie blijft zeer terughoudend en beslist slechts de quaestio iuris en niet de quaestio facti. Ook na deze uitspraak van het Vaticanum kan men in

---

[21]) Von Balthasar, a.w. 290.
[22]) Von Balthasar, a.w. 296.
[23]) Von Balthasar, a.w. 317.

volle gewetensrust stellen, dat *factisch* alle natuurlijke godskennis door de positieve en negatieve voorwaarden van de bovennatuurlijke ordening bepaald is, dus door openbaring.

Berkouwer heeft er op gewezen, dat de vraag naar de openbaring Gods in de natuur de Rooms-katholieke theologie in haar zwakheid raakt. „De vraag naar de openbaring komt in de officiële R.K. theologie alleen op het terrein van de bovennatuurlijke openbaring ter sprake" [24]).

Het Vaticanum verwijst naar Rom. 1, 20. Von Balthasar erkent, dat in het verband van deze tekst herhaaldelijk van een openbaringsdaad sprake is. Zelfs stelt hij een merkwaardige correlatie tussen de natuurlijke openbaring, die „den Vorraum eröffnet", revelatio praeparans, en de woordopenbaring, die „den Innenraum Gottes erschlieszt". Daarop corresponderend is er de andere correlatie tussen het natuurlijk vermogen om God als principium en finis te kennen, en de uit genade geschonken vermogens om God in het geloof te kennen. „Der schluszfolgerende Aufstieg des Denkens zum Schöpfer ist immer getragen von einem vorausgehenden Offenbarungswillen des Schöpfers in diese Natur selbst" [25]). De menselijke geest is zó aan de Schepper onderworpen, dat „sein Grundakt bereits in der Sphäre der Natur kein anderer kann sein als so etwas wie ein Glauben" [26]). Hier wordt dus de duplex ordo van het Vaticanum tot een simplex ordo herleid, al zegt von Balthasar dit niet expliciet.

T.a.v. de inhoud van deze kennis krachtens het natuurlijk licht der rede, geeft von Balthasar deze omschrijving van het principium et finis, waarvan het Vaticanum spreekt: „Die Offenbartheit Gottes oder auch der Sphäre des Absoluten überhaupt, als Grenze des Weltseins" [27]). Een opvallend vervagende omschrijving! Het Vaticanum spreekt in de canon veel duidelijker en scherper: creatorem et Dominum nostrum!

Von Balthasar verwijst hier naar Rom. 1, 20, waar z.i. onloochenbaar van het natuurlijk vermogen van de mens sprake is; maar tegelijkertijd gaat het hier om een meer dan natuurlijke, in menigerlei opzicht bovennatuurlijke samenhang. Van de „geruststelling des Geestes omtrent een zo natuurlijke waarheid" [28]) spreekt von Balthasar (gelukkig!) niet. Hij ziet hier verbanden met de schuld van de mens, die de door de schepselen en hun transparantie tot hem sprekende openbaring niet horen wil en zijn verstand niet tot onderwerping wil brengen [29]); m.a.w. de ratio wordt niet in dienst van de fides gesteld.

Een abstractie?

Na deze weergave van de interpretatie der Vaticaanse decreten door von Balthasar, dient thans allereerst de vraag te worden gesteld, of het in het begrip: natura in het Vaticanum inderdaad slechts om een abstractie, een „Restbegriff" gaat en of het Rome in de natuurlijke theologie alleen maar gaat om de consequenties van een hypothese.

---

[24]) Berkouwer, Algemene Openbaring, 68.
[25]) Von Balthasar, a.w. 322.
[26]) Von Balthasar, a.w. 323.
[27]) Von Balthasar, a.w. 324.
[28]) Van der Meer, Catechismus, 21.
[29]) Von Balthasar, a.w. 326.

Deze vraag klemt te meer, omdat Rome met deze „abstractie" en de „consequenties van een hypothese" de theologie voor een afbuigen naar *heretische* paden wil bewaren!

Het is opvallend, dat in de analyse van von Balthasar de verwijzingen naar kerkelijke uitspraken in de tijd tussen Trente en het Vaticanum, in verband met het probleem, dat ons bezig houdt, bijna geheel ontbreken. Toch zal slechts in het licht van deze uitspraken kunnen worden beslist, of het Vaticaans Concilie inderdaad in de zin van von Balthasar geïnterpreteerd kan worden. Wij memoreren enkele uitspraken.

In 1840 wordt aan Bautain, met instemming van Gregorius XVI door de bisschop van Trier de volgende these ter tekening voorgelegd: ratiocinnatio potest cum certitudine probare exsistentiam Dei et infinitatem perfectionum eius [30]). In 1844 moet dezelfde Bautain beloven: 1. de ne jamais enseigner, qu'avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révelation divine, on ne puisse donner un véritable démonstration de l'existence de Dieu. 2. qu'avec la raison seule on ne puisse démonstrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ou toute autre vérité purement naturelle, rationelle ou morale [31]). In 1840 was trouwens reeds uitgesproken: quamvis delibilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis ut ducat nos cum certitudine ad (cognoscendam) exsistentiam Dei [32]). In 1845 sprak Paus Pius IX, onder wiens primaat het Vaticaans Concilie bijeenkwam, zijn veroordeling uit over het traditionalisme van Augustinus Bonnetty en verklaarde: ratiocinatio Dei exsistentiam, animae spiritualitatem et hominis libertatem cum certitudine probare potest [33]). Tevoren had Paus Pius IX in de encycliek Qui pluribus dezelfde trias aangegeven als de grenzen der ratiocinatio. Humana ratio ulterius progredi nequit [34]). Later schrijft hij in de epistula Gravissimis inter (1862), in een bewogen betoog tegen de usurpatie der philosophie en de overmatige pretenties van het rationalisme, dat het de taak der vera et sana philosophia is „humanam rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte et sedulo excolere en daarbij ook hulpdienst te verrichten om de dogmata, die sola fide aanvaard kunnen worden te verdedigen, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur [35]).

Daarbij gaat het Paus Pius zeker niet om de consequenties van een hypothese; in dezelfde brief schrijft hij immers, dat het door Schrift en traditie vaststaat, dat het bestaan Gods en vele andere waarheden door hen, die het geloof nog niet hebben aanvaard, naturali rationis lumine cognosci [36]). Er staat niet: cognosci *posse*, maar cognosci. Dit ziet onloochenbaar op een kennisinhoud, die gelovigen en niet-gelovigen gemeenschappelijk hebben, ook al zouden ze die op een verschillende manier hebben verworven; de een door het lumen naturae, de ander door de revelatio. Er is een feitelijke natuurlijke godskennis. De contouren van het Vaticanum worden hier reeds zicht-

---

30) Denzinger, 1622.
31) Denzinger, noot bij 1627.
32) Denzinger, 1627.
33) Denzinger, 1650.
34) Denzinger, 1639.
35) Denzinger, 1670, men lette op de term: sola fide, in verband met: aliquo modo intelligere!
36) Denzinger, 1672.

baar. Heel rustig spreekt Paus Pius in zijn brief van de notio rerum divinarum, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis.

Het is stellig geoorloofd de decreten van het Vaticaans concilie, waarin de kerk zich tegen dezelfde stromingen keert, als die welke Paus Pius IX in zijn epistula en encycliek bestrijdt, te lezen in het licht van de tevoren gedane uitspraken. Het gaat hier immers niet om een of andere „Umdeutung", maar om de historisch legitieme interpretatie.

Dan blijkt, dat uit het woord „posse", dat het Vaticanum gebruikt en waaruit de sterke terughoudendheid van het concilie zou blijken, niet afgeleid kan worden, dat het hier slechts om een hypothetische mogelijkheid en geenszins om de feitelijkheid van de natuurlijke godskennis gaat. Er is een notio communis door de kracht van het natuurlijke verstand. Deze notio heeft tot inhoud het bewijsbare bestaan van God. Weliswaar houdt von Balthasar staande, dat het om het cognosci, maar niet om het demonstrare gaat [37]), maar in nauwe aansluiting aan het Vaticanum spreekt de antimodernisten-eed van 1919 van: certo cognosci *adeoque* demonstrari posse [38]). Deze notio is gebleven omdat de menselijke ratio door de zonde wel verzwakt en verduisterd, maar niet „extincta" is.

Wie zou gaan pogen via het „Restbegriff" van von Balthasar de encycliek van Paus Pius te verklaren, moet zich in onmogelijke bochten wringen. In het Vaticanum gaat het om de ordo naturalis, waarbij de verzwakking door de zonde in rekening is gebracht, doch de mens desondanks rationele potenties behoudt. Het gebruik van deze ratio gaat aan het geloof vooraf. Ook na aanvaarding van de geloofsinhouden behouden deze rationele potenties hun zin en waarde, opdat de geloofswaarheden enigszins begrijpelijk gemaakt kunnen worden. De gehele Rooms-katholieke apologetiek berust op deze beschouwing [39]).

In dit verband moet ook gewezen worden op de door von Balthasar uitvoerig gereleveerde geschiedenis van de totstandkoming der Vaticaanse decreten. Daarbij bleek, dat men nauwkeurig wilde onderscheiden tussen de principia rationis en het excercitium rationis. Maar tegelijkertijd wordt er melding gemaakt van philosophen, die onafhankelijk van elke woordopenbaring tot een ware kennis van God als principium et finis gekomen zijn; m.a.w. er zijn philosophen, die het juiste excercitium oefenden van de principia rationis, zonder dat de fides hen daarbij leidde. Het gaat dus wel degelijk om een (uitzonderlijk) te realiseren werkelijkheid en niet om een hypothese.

Wanneer het Vaticanum over de openbaring gaat handelen, wordt uitgesproken: aan deze Goddelijke openbaring is toe te schrijven, dat ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se non impervia sunt, in praesenti quoque generis humanae conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo

---

37) Von Balthasar, a.w. 333.

38) Denzinger, 2145. Cf. Berkouwer, Identiteit of conflict? Philosophia Reformata 1956.

39) Men zie bv. de Prolegomena van Pauwels Apologetiek 1948. Deze stelt: een voldoende kennis van de natuurlijke godsdienst is in de gegeven omstandigheden voor het menselijk geslacht onbereikbaar. Maar er zijn uitzonderingen. Principieel gesproken, is deze godskennis wel degelijk bereikbaar.

admixto errore cognosci possint [40]). Direct volgt hierop de stelling, dat de openbaring hiervoor niet noodzakelijk genoemd mag worden. Er is dus een kenweg mogelijk, die God bereikt via het lumen naturale. Er is een tweede kenweg mogelijk, die eveneens God bereikt, thans via de illuminatio revelationis. Deze tweede kenweg is gemakkelijker te begaan dan de eerste. De eerste is, zij het moeilijk, toch stellig niet onbegaanbaar.

Duidelijk wordt, dat de concilie-patres, die wilden uitspreken, dat een zekere kennis Gods door de menselijke rede, uti nunc est, *niet* verworven kan worden, het pleit verloren hebben. Volgens het concilie is de natuurlijke godskennis weliswaar een schaars goed, maar toch een bestaanbaar en zelfs bestaand goed.

Als het er op aankomt, is von Balthasar dit met het concilie eens. Zo abstract is z.i. de hypothese niet, of ze moet op een of andere manier op de concrete menselijke natuur, in welchem Stande immer, van toepassing zijn [41]). Het wordt niet duidelijk, wat von Balthasar hier met de woorden: „in welchem Stande immer", bedoelt, aangezien hier sprake is van de staat, waarin de natuurlijke mens zich bevindt. Maar hoe dat ook zij, een gerealiseerde abstractie is geen abstractie meer!

Ronduit geeft Maltha dit toe, als hij schrijft, dat scholastieke en latere theologen aan de zondaar het vermogen toekennen om op het gebied der geestelijke dingen en zelfs op dat der zeden iets te verwerkelijken. „Niet alles is daar dwaling of zonde". Z.i. is er zelfs verschil in de door de zonde aangebrachte verwonding van de menselijke natuur op rationeel gebied en op zedelijk gebied. Op zedelijk gebied is de wonde groter, maar zelfs daar zal de zondaar niet ieder ogenblik van zijn leven gebruiken om tegen God stelling te nemen [42]).

Hoe dit te rijmen is met Rom. 1, 21: hun overleggingen zijn op niets uitgelopen, en het is duister geworden in hun onverstandig hart; en met Rom. 1, 28: Daar zij het verwerpelijk achtten God te erkennen, heeft God hen overgegeven aan een verwerpelijk denken om te doen, wat niet betaamt", is volslagen duister.

Verfijning van het begrippenmateriaal?

Thans moet de quaestie besproken worden, of de kerk inderdaad, toen zij de stellingen van Baius e.a. veroordeelde, slechts haar begrippenmateriaal verfijnde en haar terminologie preciseerde. Deze stellingen waren immers bij Augustinus terug te vinden en daarom rijst de vraag, of de kerk hier niet met zichzelf in tegenspraak kwam.

Natuurlijk is het op zichzelf mogelijk, dat de kerk in afweer tegen de heresie een eens geaccepteerde term weer loslaat, zonder dat dit een afwijking van de oude koers betekent. Het is dus denkbaar, dat nadere analyse er toe noopte het natuurbegrip van Augustinus te laten vallen, zonder daarmee van dezen doctor ecclesiae afscheid te nemen.

Deze nadere analyse zou hebben plaatsgevonden in de strijd tegen Baius

---

40) Denzinger, 1785. Ook hier wordt het woord posse gebruikt. Is het hier ook hypothetische werkelijkheid?
41) Von Balthasar, a.w. 317.
42) Maltha, Art. in Genade en Kerk, 157.

en de Reformatoren. Dezen vervormden de Augustijnse visie op de menselijke natuur, door de factische synthese tussen natuur en genade te gaan opvatten als een noodzakelijke synthese. Zij naturaliseerden de genade, door uit de creatuurlijkheid een *recht* op de genade te gaan afleiden. De kerk wordt nu geroepen op te komen voor de gratuïteit der genade.

Men zal het dramatische van de situatie inzien. De Reformatie wil opkomen voor de vrije, souvereine genade Gods, die ze bij Rome verduisterd en geschonden acht. Volgens von Balthasar daarentegen is de situatie precies omgekeerd: Rome strijdt tegen de naturalisering der genade, die de Reformatie voorstaat en predikt het gratuïte van de gunst Gods.

Volgens Kardinaal de Jong werd er reeds veel eerder afstand genomen van het natuurbegrip van Augustinus. Hij schrijft van Thomas en de Scholastici: In het algemeen hadden zij een meer optimistische opvatting van de menselijke natuur en legden zij meer dan Augustinus de nadruk op de natuurlijke krachten van verstand en wil. Zij maakten een scherp onderscheid tussen de natuur en de bovennatuur en maakten zich daarbij los van een eenzijdig supranaturalisme van Augustinus [43]).

Daarbij heeft Kardinaal de Jong de uitspraken van de kerk achter zich. In de uitspraken tussen Carthago, 418, en de veroordeling van de thesen van Baius wordt overduidelijk, hoezeer de kerk zich van Augustinus distantieerde.

Het is van belang dit te constateren, mede in verband met de richting waarheen de nieuwere R.K. theologie zich begeeft.

In Augustinus' tijd hebben de Pelagianen een „zeer optimistische" kijk op de menselijke natuur. Daartegen keert zich de Synode van Carthago met het anathema over een ieder, die zou zeggen, dat de genade der rechtvaardiging ons zó geschonken wordt, dat wij, wat wij bevolen worden te doen per liberum arbitrium, gemakkelijker kunnen vervullen per gratiam; en dat wij, indien de genade ons niet ware gegeven, weliswaar niet gemakkelijk, toch zonder de genade de goddelijke geboden konden vervullen. De Synode wijst er op, dat er niet staat: zonder Mij kunt gij iets difficilius facere; doch: sine me *nihil* potestis facere (Joh. 5, 5) [44]).

In schril contrast daarmee staat de veroordeling van Baius' sententie: „Het is een pelagiaanse dwaling te zeggen, dat het liberum arbitrium kracht heeft ook maar enige zonde te vermijden" [45]); alsmede: „Al wat de zondaar of de dienstknecht der zonde doet, is zonde" [46]). Tussen de uitspraak van Carthago en de veroordeling van Baius ligt een niet te overbruggen kloof.

Paus Coelestinus, die de decreten van Carthago bekrachtigt, spreekt in aansluiting aan Augustinus uit, dat alle mensen in praevaricatione Adae *naturalem possibilitatem* et innocentiam amisisse [47]). Hij citeert Paus Innocentius, die van de gevallen mens zegt, dat hij, sua in aeternum libertate deceptus, huius ruinae iacuisset oppressu, indien de genade van Christus hem niet verlost. Eveneens citeert hij van Paus Zosimus: superbum est, ut quidquam sibi humana natura praesumat [48]). Valt onder dit pauselijk oordeel ook het Vati-

---

[43]) Kardinaal de Jong, Handboek der kerkgeschiedenis, III 258.
[44]) Denzinger, 105.
[45]) Denzinger, 1028.
[46]) Denzinger, 1035.
[47]) Denzinger, 130.
[48]) Denzinger, 135.

canum, dat aan de gevallen menselijke natuur de natuurlijke mogelijkheid om God als principium et finis te kennen toeschrijft?

Dezelfde kloof wordt zichtbaar, als we de besluiten van Orange, 529, met latere uitspraken vergelijken. Orange spreekt uit, dat de in zonde gevallen mens naar lichaam en ziel in deterius commutatum esse [49]). Zowel het begin als de vermeerdering des geloofs is een gave der genade Gods door de ingeving des Heiligen Geestes, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate in fidem, ab impietate ad pietatem. Zij die zeggen, dat het geloof, waardoor wij in God geloven, naturalis est, beweren, dat allen, die vreemd zijn aan de kerk van Christus, quodammodo fideles sunt [50]).

Men vergelijke dit met de zin van von Balthasar: de mens is aan de Schepper zó onderworpen, „dasz sein Grundakt bereits in der Sphäre der Natur kein anderes sein kann als so etwas wie ein Glauben!" [51]).

Het is bekend, dat Orange verklaarde, dat het liberum arbitrium vitatum et infirmatum is [52]). Bavinck heeft er op gewezen, dat Orange, hoezeer ook de corruptio naturae duidelijk lerend, van de vrije wil alleen zegt, dat hij verzwakt is. „Deze onbeslistheid werkt schadelijk" [53]). Polman heeft grotere waardering voor Orange en wil hier nog geen afbuiging van Augustinus zien, omdat ook Augustinus zich van deze termen bedient. Met nadruk stelt hij, dat Orange *in deze stukken* de erfenis van Augustinus overneemt [54]).

Vooral in het licht van de latere ontwikkeling zijn we geneigd hier Bavinck gelijk te geven. De termen van Orange kunnen aanleiding geven, (en hebben dit ook metterdaad gedaan) om zich van Augustinus en van Carthago te distantiëren. Deze distantiëring zet in met de *reducering van de terminologie*.

Deze reductie heeft o.m. tengevolge gehad, dat de kerk ging uitspreken, wat er, ondanks de zonde, dan nog aan positieve potenties in de mens zijn overgebleven. De schadelijke onbeslistheid van Orange komt duidelijk aan het licht in een confessie van Paus Leo IX: gratiam Dei praevenire et subsequi hominem credo et profiteor, ita tamen ut liberum arbitrium rationali creaturae non denegem [55]). Dit „non denegare" uit zich later zeer beslist in de veroordeling van Baius' stelling: liberum arbitrium, sine gratiae adjutorio nonnisi ad peccandum valet [56]).

Natuurlijk is het onmogelijk in het kader van een tijdschriftartikel de gang van het R.K. dogma tussen Carthago en Trente met de daaropvolgende veroordeling van Baius weer te geven. Het is echter evident, dat met de afwijzing van de totale verdorvenheid der menselijke natuur een dualiteit aan de orde wordt gesteld tussen de natuur en de genade. Het is door de tegendruk der Reformatie alleszins verklaarbaar, dat Trente zich inzonderheid bezig houdt met de status gratiae en de wijze, waarop de zondaar tot de status gratiae verheven wordt. Daarbij domineert de afwijzing van de iustificatio sola fide en de handhaving van de verdienstelijkheid der goede werken. De reflectie over de status, in quo homo nascitur, sinds Baius aan de

---

[49]) Denzinger, 174.
[50]) Denzinger, 178.
[51]) Von Balthazar, a.w. 322.
[52]) Denzinger, 195.
[53]) Bavinck, Geref. Dogmatiek, II, 313.
[54]) Polman, a.w. II, 120.
[55]) Denzinger, 348.
[56]) Denzinger, 1027.

orde gesteld, komt in het Vaticanum tot definitieve afsluiting. Daarbij blijft de kerk op de lijn van Trente, waar plechtig verklaard werd, dat niet alle werken, vòòr de rechtvaardiging en derhalve buiten de liefde om verricht, zonde zijn [57]).

De suggestie van von Balthasar, dat het hier zou gaan om de strijd tegen de naturalisering der genade, waardoor de kerk haar begrippenmateriaal moest verfijnen, is zeer beslist onjuist. Men dient hier de distantiëring van Augustinus in rekening te brengen. Rome wierp zich op als verdedigster van natuur en rede en ging de verbreiding en de doorwerking van de zonde begrenzen en reduceren. Vandaar de tot op heden voortgezette strijd over de genade, de zonde en de natuur.

(Slot volgt)

*

[57]) Denzinger, 817.

BOEKBEOORDELING

Th. Chary, *Les prophètes et le culte a partir de l'exil.* Paris-Tournai, Desclée & Co. 1955.

Dit is een studie over een belangrijk onderwerp. Het is echter te betreuren dat de auteur zich tot de periode die met de ballingschap begint heeft beperkt. Hij maakt een scherpe tegenstelling tussen de houding van de profeten ten opzichte van de cultus vóór en sedert de ballingschap. Hij zegt van Ezechiël niet minder dan dat hij „rompt avec la tradition prophétique antérieure". Het zou wel gewenst zijn geweest dat hij alvorens deze nogal krasse bewering neer te schrijven zich eens zeer serieus in de vóór-exilische profetie had verdiept, waarbij hem naar ik meen, als hij maar niet voetstoots aanvaardde wat in bepaalde kringen van Oud-Testamentici over cultus en profetie wel is gezegd, zou gebleken zijn dat de tegenstelling tussen vóór- en na-exilische profetie niet zo scherp moet gesteld worden als hij doet. Voor wat Ezechiël zelf betreft staat de schrijver zeer kennelijk op het standpunt dat het grote herstellingsvisioen van hfdst. 40—48 als een poging tot reformatie van de cultus moet gezien worden, waar ook nogal een en ander tegen in te brengen is.

Verder moet men ook bij Chary het verschijnsel constateren dat men tegenwoordig zo herhaaldelijk bij R.-Kath. auteurs ontmoet, dat zij zich veel te gemakkelijk gevangen geven aan de kritische theorieën van zo talrijke Oud-Testamentici. Hij gaat, zonder voldoende acht te geven op ingebrachte bezwaren, als een vaststaand gegeven uit van de „bronnen" J, E, D en P. Hij aanvaardt een Deutero- en een Trito-Jesaja, en eveneens een Deutero-Zacharia. Ten aanzien van het probleem dat de hoofdstukken Zach. 9—14 bieden zegt hij onder niet R.-K. auteurs er geen te hebben gevonden die nog aan de eenheid van het boek Zacharia vasthoudt (blz. 217); dat komt omdat hij met Nederlandse auteurs vrijwel onbekend is (wel kent hij Eerdmans, maar alleen uit diens Engelse „Religion of Israel"), anders zou hij weten dat èn Smit èn Edelkoort èn Ridderbos aan één auteur blijven denken. In Daniël onderscheidt Chary tussen „sections prémacchabéennes" en „sections macchabéennes"; hij aanvaardt dus voor een deel van Daniël de datering in de Makkabese periode, al volgt hij de voetsporen van Meinhold e. a. om toch ook vroegere bestanddelen aan te nemen. Onder de na-exilische profeten rekent hij ook Joël, waarover men hem niet al te hard hoeft te vallen: al mag men veilig zeggen dat er geen dwingende redenen zijn om Joël na de ballingschap te stellen, men moet ook toegeven dat voor de vóór-exilische datering het bewijs niet te leveren is; waarom het bedenkelijk is aan deze profeet een plaats in een behandeling van het vraagstuk cultus of profetie te geven.

De schrijver moet geroemd worden om zijn grote belezenheid. Zoals hierboven reeds is opgemerkt is hij met Nederlandse auteurs vrijwel onbekend.

Wel noemt hij ergens Eerdmans, maar die kent hij blijkbaar alleen uit de Engelse bewerking van diens „Godsdienst van Israel"; ook kent hij De Groot, maar uitsluitend door zijn Duitse studie Die Altäre des salomonischen Tempelhofes", of Noordtzij, doch alleen omdat deze een Frans artikel schreef in de Revue Biblique, en Wildeboer uit zijn aandeel in de Kurzer Handcommentar van Marti. Ook vermeldt hij de dissertatie van onze Zuid-Afrikaanse collega P. A. Verhoef, over „die onvervulde Voorsegginge", waarvan hij echter vermoedelijk alleen de Engelse „summary" gelezen heeft. Dat is nu eenmaal de grote handicap voor onze wetenschappelijke Nederlandse geschriften, dat ze voor buitenlanders zo moeilijk toegankelijk zijn. Het ware te wensen dat hierin eens wat meer verandering kon komen.

G. Ch. A.

W. Nieboer Sr., *Opmerkingen over Genesis 1.* Jan Haan N.V. Groningen 1955.

Het probleem van de exegese van Gen. 1 en de gegevens (niet: de hypothesen, maar de feiten) der natuurwetenschap is en blijft een voor ons Gereformeerden uitermate belangrijk vraagstuk. Dat de heer Nieboer zich aan een poging om tot een solutie te komen heeft gewaagd is dankbaar te waarderen. Hij heeft serieus gezocht naar een oplossing die zowel aan de gegevens der H. Schrift als aan de feitelijke gegevens der natuurwetenschap recht laat wedervaren, en daarvoor moeten we hem zeer erkentelijk zijn. Al moet daaraan ook worden toegevoegd, dat het niet mogelijk zal wezen met de door hem gegeven oplossing bevrediging te verkrijgen. Dat bij zijn solutie feitelijk van een onderscheid tussen schepping en voorzienigheid geen sprake meer is, maar de schepping in voorzienigheid opgaat, behoefde ons van de aanvaarding niet terug te houden als het maar duidelijk was dat de Schrift het inderdaad zo zegt. Maar Gen. 1 spreekt niet van iets wat regelmatig steeds maar doorgaat, maar van een machtig gebeuren dat éénmaal heeft plaats gehad. Volgens het Hebr. taaleigen moet Gen. 1 met zijn ganse reeks van imperfecta consecutiva gezien worden als beschrijving van iets wat historisch is geschied. Dat wil nog niet zeggen dat daarmee is uitgemaakt dat alles wat in Gen. 1 staat precies letterlijk zo heeft plaats gehad, de mogelijkheid blijft daarbij nog open dat het reële historische gebeuren in een zeker kader is weergegeven (zoals vroeger A. Noordtzij en nog onlangs N. H. Ridderbos bepleitten), een opvatting waartegen m.i. om andere redenen bezwaren bestaan; maar het wil wel zeggen dat de schepping waarvan Gen. 1 gewaagt een „einmalig" gebeuren is geweest, dat in het *verleden* heeft plaats gehad; en hetgeen dit hoofdstuk zegt is onmogelijk op te vatten als beschrijving van wat voortdurend telkens weer plaats heeft. Maar voor de poging van Nieboer om zich beslist op de Schrift te baseren heb ik alle respect, al zie ik niet in dat daarmee het moeilijke probleem reeds tot een oplossing gebracht is.

G. Ch. A.

Dr. W. Leendertz, *Søren Kierkegaard. Fragmenten uitgekozen en ingeleid.* Erven Bohn N.V., Haarlem 1955.

Nog steeds trekt Kierkegaard zeer de aandacht. De benadering van zijn werken wordt door goede vertalingen meer en meer mogelijk. Dr. Leendertz die over K. promoveerde — met een belangrijke dissertatie — geeft nu frag-

menten, met een korte inleiding. O. a. uit Furcht und Zittern (o. a. over het offer van Abraham), daden der liefde (m. n. over de naaste), een van K.'s meest suggestieve boeken, voorts uit Einübung in das Christentum, met de meditatie over: Komt tot Mij, gij die vermoeid en belast zijt . . . ; het „Ter zelfbeproeving mijn tijdgenoten aanbevolen"; enz.

Voor de bestudering van K. belangrijk. Ik wijs terloops op twee nieuwe werken over K.: Anna Paulsen. S. K. Deuter unserer Existenz 1955 en W. Anz. Kierkegaard und der deutsche Idealismus 1956, belangrijke studies, de eerste ook biografisch. G. C. B.

Dr. P. Schoonenberg S.J., *Jezus, de Christus, de Zoon Gods* (Het geloof van ons doopsel II). Uitgave Malmberg, 's-Hertogenbosch 1956.

Reeds bij het 1e deel wezen we op de belangrijkheid van deze uitgave, waarvan thans het 2e deel is verschenen. Dezelfde opmerking kan thans gemaakt worden. Dit werk zal zeker diep ingrijpen in de discussie. Het is een dogmatiek onder de bescheiden naam „Gesprekken over de apostolische geloofsbelijdenis" ontworpen vanuit de zgn. théologie nouvelle, waarvan S. een der belangrijke vertegenwoordigers is. Daarbij gaat het om *dit* probleem: bewaring van de band aan het (onfeilbaar) leergezag èn openstaan voor de eisen van het hedendaags denken en de weg niet te versperren door „datgene als Openbaring voor te houden wat slechts behoort tot de tijdgebonden spreekwijze waarin zij werd meegedeeld" (pag. 7). Dat kwam reeds uit in deel I (t. a. v. Genesis i. v. m. een zeer vrijmoedige interpretatie van uitspraken der bijbelcommissie) en dat komt ook in deel II weer uit. Het is nog niet te overzien, wat hieruit voortvloeit. M. i. raakt dit werk ook de controvers Rome-Reformatie. Bovendien de encycliek „Humani Generis" en de probleemstelling: natuur—genade. Ik wijs op S.'s uiteenzetting over het wonder. Is het te benaderen vanuit de rede alleen? In verband hiermee wordt Humani Generis besproken (145 vv.) die zegt, dat de goddelijke oorsprong van het Christendom uit de tekenen bewezen kan worden „met het natuurlijk licht van de rede alleen". S. meent, dat men deze passage heeft *overschat* en z. i. wordt niet veroordeeld, dat voor het erkennen van de geloofwaardigheid der Goddelijke Openbaring uit de tekenen geloofs*genade* noodzakelijk is. Een ingrijpende zaak, die de gehele instelling der théologie nouvelle raakt. Is ze legitiem *binnen* Humani generis? Ik moet het hier bij laten. Wie zich voor het tegenwoordig Katholicisme interesseert, *moet* S. lezen. Ook omdat hier voortdurend de *bijbel* aan het woord komt. Dan gebeurt er altijd wat! G. C. B.

F. Blanke, *Hamann-studien*. Zwingli-Verlag, Zürich 1956.

In deze belangrijke studie over Hamann vinden we allerlei vroegere studiën van Blanke gebundeld en we zijn er dankbaar voor. Veel materiaal wordt gegeven om Hamann's theologie en leven te belichten in verband met zijn bekering, die zulk een ingrijpende wending in z'n leven bracht. De onderdelen zijn: H. als theoloog, H. en Luther (zeer instructief); H. en Lessing, H. over de *taal* (zeer ingrijpend voor H.'s visie); de jonge H. en: Hamann en de „Fürstin Gallitzin". Zij was R. Katholiek en werd zeer door

H. geboeid. Blanke's studie is historisch van belang, maar ook in verband met zijn invloed m. n. via Kierkegaard in onze tijd. In 1950 schreef Walter Lowrie een brochure over: J. G. Hamann. An existentialist, hetgeen wijst op de nieuwe belangstelling voor H. i. v. m. het denken van onze tijd. Mij boeide het meest zijn verhouding tot Luther en zijn beschouwing over de Schrift i. v. m. de dienstknechtsgestalte der Schrift. Voor studie hartelijk aanbevolen, waarna of daarnaast kan dienen de dissertatie van E. Jansen Schoonhoven, Natuur en genade bij J. G. Hamann, 1946. G. C. B.

F. Hoefeld, *Der Christliche Existenzialismus Gabriël Marcels*. Zwingli-Verlag, Zürich 1956.

Een uitvoerige studie over de franse wijsgeer Marcel, die in 1929 overging tot de R. K. Kerk (geboren 1889). Juist i. v. m. Marcel heeft men telkens weer de vraag gesteld of een harmonie tussen Christelijk geloof en existentialisme mogelijk is. Marcel verwierp nog onlangs (L'homme problématique, 1955) de term als een barbaarse naam, maar dat zegt natuurlijk maar weinig, omdat het om de structuur van z'n denken gaat. Marcel schrijft niet eenvoudig, maar voor wie er zich werkelijk in verdiept, boeiend. Het boek van Hoefeld geeft een uitvoerige analyse met kritiek. Wie niets van Marcel gelezen heeft, zal het vrij zwaar vinden. Ter introductie in het denken van Marcel wijs ik op het reeds genoemde boek uit 1955 en op: „Du refus à l'invocation" uit 1940, vooral belangwekkend om z'n bespreking van de franse oecumenicus Congar. Het boek van Hoefeld leidt voor wie enigszins georiënteerd is goed in in de centrale vragen van Marcel's wijsbegeerte (anthropologie, mysterie, incarnatie enz.). G. C. B.

Claus Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1956; brosch. DM 12.—.

Dr. Westermann, die reeds meer dan eens toepassingen van de „formgeschichtliche" methode gegeven heeft (zie bv. zijn „Das Loben Gottes in den Psalmen", 1954), past deze methode nu toe op het boek Job.

In het eerste deel tracht hij „Die literarische Gattung des Hiobbuches" te bepalen (pag. 1—13). Het boek Job behandelt niet een probleem: „Es wird ein Geschehen zwischen drei Partnern oder drei Parteien dargestellt: zwischen Hiob, den Freunden und Gott" (pag. 6). Cap. 4—27 bevatten de dialoog tussen Job en de vrienden; we hebben hier „eine Dramatisierung des Klagepsalms"; „der Dialog ist einfach durch die Situation bedingt, die Situation des Tröstens"; „an die Stelle des Tröstens tritt bei den Freunden die Bestreitung"; zo „stellt sich das Ganze als ein Streitgespräch dar" (zie pag. 8—12). Dit geheel is echter „gerahmt in die Klage" (cap. 3; 29—31). „In ihr wird aber der geheime dritte Partner des Gesprächs angeredet: Gott." Tenslotte staan nog slechts Job en God tegenover elkaar. God spreekt dan het beslissende woord (pag. 12).

Het tweede deel (pag. 14—115) draagt als opschrift: „Die Formelemente in der Komposition". De verschillende elementen: „Das Streitgespräch", „Die Klagen Hiobs", „Das Gotteslob", enz. worden besproken.

M. i. is dit een belangrijk boek, zowel wegens het licht, dat het op het

boek Job werpt, als omdat we de waarde en de grenzen van de „Gattungsforschung" hier in de practijk kunnen leren kennen.

In het eerste deel legt de auteur misschien een te zwaar accent op de verschillen tussen zijn visie en andere opvattingen. Het is wel juist en ook belangrijk, dat Job „kein Fall ist, an dem etwas demonstriert werden soll, sondern ein wirklicher Mensch, ein *einmaliger* Mensch" (pag. 73), en dat we hier echte klachten voor ons hebben, zodat we de „Zusammenhang nicht auf Grund unserer Logik" bepalen kunnen (pag. 3, zie ook pag. 26 v.). Maar dat neemt niet weg, dat de auteur van het boek Job toch in dit alles bedoelt vragen aan de orde te stellen en antwoorden op die vragen te geven (waarbij het voornaamste „antwoord" wel is, dat God geen rekenschap geeft van zijn daden).

Wat het tweede deel betreft, m. i. is het een goede zaak, dat men eens de verschillende elementen, „Gattungen" uit het geheel losmaakt, nagaat, op welke plaatsen een bepaald element voorkomt, die verschillende plaatsen naast elkaar legt, zich afvraagt, waarom de auteur op die of die plaats dat bepaalde element laat optreden. Dr. Westermann bereikt m. i. op deze wijze goede resultaten; zie bv. zijn behandeling van de beschuldiging (pag. 20 vv.), de bede of wens (pag. 55 vv.), het loven Gods (pag. 58 vv.). Ook m. i. zijn de Oudtestamentische dichters vaak met meer „overleg" te werk gegaan, dan gewoonlijk wordt aangenomen. Toch komt herhaaldelijk de vraag op, of Dr. W. in dit opzicht niet te ver gaat. We mogen van het boek Job zeker niet een soort van leg-puzzle maken. Bij het uitpellen van de elementen mag de eenheid van de verschillende redevoeringen niet uit het oog worden verloren.

Het zou schoon zijn, als Dr. W. gelegenheid vond een commentaar op het boek Job te schrijven: daarbij zou hij van de tekst, zoals die voor ons ligt, moeten uitgaan, en dan zou het nog duidelijker worden, welke resultaten de door hem gevolgde methode voor de exegese oplevert.

NIC. H. RIDDERBOS

W. H. Gispen, *De wijze in Israël*. Kampen, J. H. Kok N.V.

Dit is de rectorale oratie, die Prof. Gispen uitsprak op 22 Oct. 1956, de *dies* van de Vrije Universiteit. De vraag wordt aan de orde gesteld: „Vormden de wijzen in Israël een afzonderlijke klasse of stand en bekleedden zij, bv. aan het hof, een apart ambt?" De auteur komt tot de conclusie: „De wijze blijkt dus vooral in de tijd van Hizkia en daarna te zijn de man, die èn op het gebied van het onderwijs der jeugd èn wat literaire werkzaamheid betreft zich toelegt op het formuleren en doorgeven van de chokmā, de practische raad voor het gewone leven. Daarbij nam hij, met alle ruimte van opvatting, zijn uitgangspunt in de vrees, de eerbied voor Jahwe. Het is mogelijk, hoewel niet te bewijzen, dat hij sinds de tijd van Hizkia een afzonderlijk beroep van deze werkzaamheden maakte" (pag. 18).

Dit is een boeiende rede, waarin veel materiaal over de „wijze" verzameld is; men zie ook de talrijke noten. Sterke nadruk wordt gelegd op het internationaal karakter van de wijsheid.

NIC. H. RIDDERBOS

*

NATURA IN HET VATICANUM

DOOR

Drs. C. P. T. RIJPER

II *(Slot)*

De heresie van Baius.

Tegen Baius, met Jansenius als de „weitere theologische Ausprägung der Reformatoren" getypeerd, verzet Von Balthasar zich zeer scherp. Een soortgelijke felle weerstand vindt men o.a. bij de Lubac [58]), alsmede bij de andere aanhangers van de zg. théologie nouvelle. Wij zullen in ons onderzoek beider critiek op Baius betrekken en hun aanklachten met de geschriften van Baius vergelijken.

Berkouwer oordeelt, dat de vraag naar de verhouding tussen de théologie nouvelle en Baius, centraal belangrijk is en vraagt zich af of men niet te zeer Baius op een zodanige wijze interpreteert, dat de R.K. veroordeling aanvaardbaar wordt [59]).

De spits van de heresie van Baius ligt voor Von Balthasar in de leer van het debitum naturae. Voor Baius behoort het tot het wezen van de mens, dat hij „zu seiner Integrität und Vollgestalt der Gnade teilhaftig sein *musz*" [60]). De genade wordt hier wezensbestanddeel der natuur. Hij verwijst naar de door Paus Pius V veroordeelde stelling: humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicendum est et non supernaturalis [61]).

In zijn Apologie beklaagt Baius zich over de wijze, waarop men deze stelling geformuleerd heeft. De collector heeft, „naar zijn gewoonte, ut rem odiosam faceret," zich van heel andere woorden bediend, dan die in het geincrimineerde geschrift (de prima hominis iustitia liber I) te vinden zijn. „Ik heb niet gezegd", aldus verweert Baius zich, „dat de verheffing van de menselijke natuur natuurlijk en niet bovennatuurlijk genoemd moet worden; maar ik heb gezegd, dat zij zó natuurlijk is, dat ze toch bij ons terecht bovennatuurlijk genoemd kan worden." Als voorbeeld ter verduidelijking noemt hij dan, dat van blinden, die door de wonderkracht Gods weer ziende worden, kan worden gezegd, dat hun zien bovennatuurlijk is. Door het bovennatuurlijk ingrijpen Gods zijn ze weer in het bezit gekomen van hun natuurlijk gezichtsvermogen.

Men moet hierbij met de mogelijkheid rekening houden, dat Baius in zijn Apologie zou pogen aan de klem van zijn eigen stellingen te ontkomen, teneinde de pauselijke veroordeling te ontgaan. De Lubac erkent, dat de aan-

---

58) De Lubac, Surnaturel, 1946.
59) Berkouwer, Geref. Theol. Tijdschrift, 1956, 54.
60) Denzinger, 1021.
61) Michaelis Baii opera, 1696, Keulen.

gehaalde stelling niet „en propres termes" door Baius geschreven is. „Les termes jurent trop évidemment de se trouver accouplés" [62]). Baius bestrijdt de exaltatio in divinae naturae consortium als een plus der genade bij de natuur bijkomend, juist zo fel, als hem mogelijk is!

In Caput I van zijn boek „de primi hominis iustitia" betoogt Baius, dat de staat der rechtheid er niet was zonder de inwoning des Heiligen Geestes in de harten der mensen. Van een mens in puris naturalibus wil hij niet weten. Integendeel! Met Chrysostomus looft hij de naar Gods beeld geschapen mens als een terrestris angelus, sapientia plenus et spiritu prophetiae praeditus. Met een overvloed van citaten toont hij aan, dat dit het geloof der oude kerk geweest is, die vast geloofde, dat dit de *naturalis* dignitas van de eerste mens was.

Deze integritas is niet een indebita humana exaltatio, maar naturalis hominis conditio, aldus Caput IV. Baius wil geen scheiding aanbrengen tussen de creatuurlijkheid des mensen als onderbouw en de begenadiging als hogere bovenbouw. De weg om te ontdekken, wat de staat der rechtheid inhield, is te vinden in wat de Bijbel over de zonde schrijft, want de zonde is de privatio bonorum naturalium.

In Caput V omschrijft Baius nader wat hij met de term: natuurlijk bedoelt. Men kan van een tweevoudige nativitas spreken: 1. naar de paradijssituatie, waarin de mens zonder zonde geschapen is en waarin wij allen geboren zouden zijn, indien de zonde niet tussenbeide getreden was. 2. naar de verdorvenheid van de natuur, waardoor wij aan de zonde en de dood onderworpen zijn. Von Balthasar speurt hier de „Doppelsinnigkeit", die hij onmogelijk accepteren kan, omdat de natuur de genade niet de ene keer kan insluiten en de andere keer uitsluiten [63]). Maar Baius is zich van geen „Doppelsinnigkeit" bewust. Hij spreekt van: natuurlijk, met het oog op de schepping, simpliciter et propie en met het oog op de verdorvenheid der natuur, improprie et analogice. Hij citeert o.a. Fulgentius; potest igitur Deo donante homo in Deum naturaliter credere; contra naturam quippe hominis est, quod in Deum non credit. Zo zegt ook Baius: nihil tam est homini naturale, quam mente legi Dei servire. Nihil tam naturae contrarium quam mente Deo recedere [64]).

Betekent dit nu, dat Baius de genade naturaliseert? Daar ligt voor Von Balthasar de spits der heresie. Maar Baius weigert de natuur te zien als een substraat, waaraan genade bewezen wordt. Door de scheppende almacht van de Deus plenus gratiae is de menselijke natuur tot aanzijn geroepen. Door de herscheppende genade van diezelfde God wordt de geschonden natuur weer hersteld. Deze herstelling is sola gratia. Van overblijfselen der oorspronkelijke natuur na de zondeval wil Baius niet weten. Als Paulus in Romeinen 2 over heidenen spreekt, die van nature het werk der wet doen, vat Baius dit op als gezegd van bekeerde heidenen, die nu van nature (d. i. de herstelde natuur) doen de dingen, die der wet zijn. Wie deze tekst opvat als gezegd van heidenen, qui a gratia Christi prorsus alienae sunt, denkt Pelagiaans [65]). Wij nemen uiteraard deze exegese van Rom. 2 niet voor onze reke-

---

[62]) De Lubac, a.w. 28, 29.
[63]) Von Balthasar, a.w. 283.
[64]) Baius, de prima hominis iustitia I, 7.
[65]) Cf. Denzinger, 1622.

ning, maar prefereren haar toch boven een visie, als zou de Geest ons hier geruststellen omtrent onze resterende natuurlijke vermogens en omtrent een ondanks de zonde nog in stand gebleven natuurlijke zedelijkheid. Duidelijk blijkt evenwel, dat Baius allesbehalve een driftig eiser ten bate van de natuur is. Integendeel, hij ziet de wijde favor Dei als gratia, die de natuur herstelt.

In Caput IX van dit werk houdt hij zich bezig met de vraag, wat nu natuurlijk en wat bovennatuurlijk is. Wij zeggen van de gewone dingen, dat ze natuurlijk zijn en van de buitengewone, dat ze bovennatuurlijk zijn, terwijl ze door dezelfde wijsheid en voorzienigheid Gods geschieden. Moet nu de gerechtigheid van de eerste mens gerekend worden tot de dingen, die op wonderlijke wijze, naar in God verborgen en ons onbekende redenen zeer zelden geschieden òf liever tot die, welke naar oorzaken rebus creatis inditas, regulariter et modo nobis quotidiano, usu manifesto generantur? Baius kiest voor het tweede.

Mag nu, aldus Caput X, de gerechtigheid een bovennatuurlijk geschenk worden genoemd? In zijn antwoord wijst Baius er op, dat de verloren gerechtigheid ons door Christus herschonken wordt, non naturaliter, naar de krachten, die de mens van nature eigen zijn; maar mirabiliter, naar redenen, die in God verborgen zijn; non natura, sed gratia. Maar dit is geen res supernaturalis, aut naturali hominis integritati superaddita, zoals profetie, de genade der gezondmaking en vele andere, die wij missen, zonder dat dit een kwaad is. Deze gerechtigheid mag bovennatuurlijk genoemd worden, omdat de modus en ratio om haar te bewerken niet in het schepsel gevonden wordt, maar uit hogere verborgen raad der goddelijke wijsheid stamt. Men mag dus, aldus concludeert Baius, dat wat natuurlijk genoemd wordt, niet beperken tot dat, wat uit de internis rei principiis voortkomt. Natuurlijk is dat, wat past bij de menselijke natuur, zoals God haar geschapen heeft.

Van een dualiteit tussen de geschapen natuur en de genade wil Baius niet weten. Heel de leer der indebita exaltatio is hem een doorn in het oog. Hij acht dit een wanproduct van de Scholastiek. Natuurlijk is hij bereid, zich door de kerk nader te laten onderrichten, „sed hoc mihi Dominus non ostendit" [66]).

Maltha spreekt over het tweeërlei standpunt, dat er t.a.v. de gratituïteit der genade mogelijk is: de gratituïteit der genezende genade en die der verheffende genade. De eerste is verbonden met de rechtvaardiging, de tweede met de vergoddelijking. In de Middeleeuwen heeft Thomas beide aspecten technisch uitgewerkt en tot een synthese verbonden [67]).

Sinds Thomas kreeg de R.K. kerkleer inderdaad een dualistisch aanzien door het natuur en genade schema. Lange tijd zag men dit steeds als een tweeverdiepingen-theologie. In dit schema wilde Baius zich niet voegen en deswege veroordeelde de kerk hem. Maar in de théologie nouvelle is het schema van natuur en genade opnieuw in discussie gekomen [68]). Men acht

---

[66]) Apologia ad sent. XXVII.

[67]) Maltha, a.w. 177.

[68]) Cf. Berkouwer, Identiteit of conflict? Philosophia Reformata, 1956. Meuleman, De encycliek Humani Generis 1955 (uitgave van de Willem de Zwijgerstichting); Vernieuwing in de R. K. theologie, art. in Bezinning 1956, 184. J. Jansen, Het vraagstuk van de Christelijke wijsbegeerte, Philosophia Reformata, 1952, 16 vv. 53vv.

de bekende zin: „de genade onderstelt de natuur", een inadaequate weergave van de R.K. leer. Deze stelling moet aangevuld worden met: „de natuur onderstelt ook de genade". Daarmee zal er opnieuw aandacht gevraagd moeten worden voor de sententies van Baius. Bij de heropende discussies ten dezen, zal inzonderheid de vraag naar het de natuur inherente verlangen naar God besproken moeten worden. Men zal van R.K. zijde duidelijk moeten maken, wat nu het verschil is tussen de thesen van de nieuwe theologie, die streven wil naar een zeer hoge waardering van het natuurverlangen naar de Godsschouwing [69]), en de veroordeelde leer van Baius, dat de mens geschapen is tot alle goed werk, omdat hij had de similitudo Dei, qui in vera sapientia et aliis virtutibus accipitur, quibus quotidie operante Spiritu Sancto secundum imaginem Dei reformamur [70]). Men doet Baius onrecht, als men tegenover hem alleen maar opmerkt, dat de genadegaven transcendent zijn, want Baius leert deze transcendentie nadrukkelijk. De these uit de Encycliek Humani Generis, waarin als bindende leer wordt voorgesteld, dat God redelijke wezens had kunnen scheppen, zonder de roeping tot het eeuwige leven, dus religieuze wezens zonder de geest van het kindschap, zal dan niet buiten discussie kunnen blijven. Deze hypothese zou Baius nimmer onderschrijven.

Het blijft ook raadselachtig, hoe Rome de gratituïteit van het kindschap wil beklemtonen, door de constructie van dergelijke wezens, die in redelijk verlangen naar God de handen ten hemel verheffen zouden, vanwaar hun hulp niet zou komen. Dit zou de meest afgrijselijke dramatiek der schepping zijn. Baius weigerde juist een tegenstelling aan te nemen tussen creatuurlijkheid en de begenadiging. Hij houdt zich niet op met allerlei constructies, maar zoekt naar de zin van het: Laat Ons mensen maken naar ons beeld en onze gelijkenis. Zou de creatuurlijkheid van de mens en zijn begenadiging slechts een factische synthese zijn, dan wordt z.i. zowel de grootsheid van 's mensen schepping, als de verdorvenheid der natuur door de zondeval, aangetast. God schept mensen naar zijn beeld; dies is de mens een geschapen wezen, waarin de Heilige Geest woning maakt. Dit is de conditio naturae. Daarom is voor hem de genade zo groots, omdat ze herstelt, wat de zonde verdierf.

Wij concluderen: Het debitum naturae is bij Baius allerminst een autonome conclusie vanuit de menselijke waardigheid, waardoor de mens *recht* denkt te hebben op de gratie Gods. Integendeel. Dit debitum is gegrond in de Raad Gods. De Heer wilde de mens scheppen naar zijn beeld. Dus is de mens in statu integritatis, zoals hij naar Gods scheppingsplan *moest* zijn.

De Lubac moet zich uitvoerig met Baius bezig houden, omdat hij t.a.v. het natuurverlangen, dat de mens inherent is, verder gaat dan vele theologen voor hem. Hij spreekt van de „exigence divine", die de mens van nature eigen is, daarmee bedoelend, dat God ons helemaal opeist, zodat wij de Godsschouwing van nature eisen, in gehoorzaamheid aan Gods eis [71]). Het behoort z.i. tot het wezenlijke van het mens-zijn, dat wij geroepen zijn tot de bovennatuurlijke gemeenschap met God. Daarom verzet hij zich fel tegen de zo vaak voorgedragen beschouwing, als zou de ordo naturae niet meer zijn dan onderbouw voor de ordo gratiae. Evenwel heeft de Lubac allesbehalve

---

[69]) Maltha, a. w. 182. Het is van belang hierbij te bedenken, dat Maltha allerminst wenst gerekend te worden tot de aanhangers der théologie nouvelle.
[70]) Baius, de prima hominis justitia I, 1.
[71]) Omschrijving van Maltha, a. a. 182.

een posthuum eerherstel voor Baius op het oog. In zijn beoordeling van Baius gaat hij uit van een tegenstelling tussen Augustinus en Baius. Baius is allerminst een echo van Augustinus, maar van Pelagius [72]). Met instemming haalt hij het oordeel van du Chesne aan: „ce théologien donne tout à la nature et rien à la grâce: voilà son crime." De Lubac oordeelt, dat het Baianisme een duidelijke Pelagiaanse inslag heeft. „Le Pélagien parfait, c'est l'orgueilleux, qui ne veut rien devoir à personne; le baianiste parfait serait le plaideur chicanier, qui crie toujours misère en reclamant son du. Baius, c'est un Pélage, qui se fait quemandeur" [73]). Hij beschuldigt Baius van simplisme doctrinal, waarin het wijd-complexe van Augustinus geheel verdwenen is [74]). „In zijn opvatting is Christus louter réparateur" [75]). Het duidelijkst ziet de Lubac de heresie van Baius zich openbaren in de leer der volharding. Hij citeert de zin: „nemo salvus fiet nisi merito perseverantiae" [76]), waarmee voor hem alles is gezegd. „Baius redt ons precies als Adam, indien hij zonder zonde gebleven ware, door onze eigen verdiensten", aldus het oordeel van de Lubac [77]).

In het door de Lubac aangehaalde boek worstelt Baius met het grote probleem, dat na Trente door de theologen niet meer omzeild kan worden: de verdienstelijkheid der goede werken. Als een trouw zoon der moederkerk keert hij zich tegen de Reformatie, die staande houdt, dat in de beloning der goede werken slechts de lof van de barmhartigheid en van het geschenk der genade te bezingen is [78]). Hij wil nu gaan betogen, dat er in de gevallen mens, die door Christus hersteld wordt, vere credenda sunt merita. Deze merita zijn simul merces et gratia [79]). In het hoofdstuk, waarvan de door Lubac geciteerde zin de slotzin vormt, bespreekt Baius de vraag, of de werken der bekeerden „non absurde dici queant regni coelestis merita [80])? Geen enkele katholiek, zo betoogt hij, betwijfelt, dat de heilige gelovigen door hun werken de krans der gerechtigheid verdienen, alsook dat zij deze niet verkrijgen, als zij zich afwenden van hun gerechtigheid. Daarbij beroept hij zich op de Schriftwoorden: Houd, wat ge hebt, opdat niemand uw kroon neme. Wie volhard zal hebben tot het einde, zal behouden worden. Hij herinnert aan de belofte van loon op het geven van een beker koud water: voorwaar, ik zeg u, hij zal zijn loon niet verliezen. Baius concludeert dan: aangezien dus het loon op de goede werken niet verkregen wordt, als er geen volharden in het goede werk is, is slechts de perseverantia het eigenlijk meritum, want niemand zal zalig worden nisi merito perseverantiae.

In zijn Apologie ad sententiam II beroept Baius zich op het concilie van Orange, dat stelde: Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. De heiligen verrichten thans door de genade en de hulp van Christus werken van hetzelfde meritum, als die welke de mens van uit zijn oorspronkelijke rechtheid zou hebben verricht, indien hij in de ontvangen gerechtigheid en heiligheid zou hebben volhard.

[72]) De Lubac, a. w. 17.
[73]) De Lubac, a. w. 18.
[74]) De Lubac, a. w. 21.
[75]) De Lubac, a. w. 25.
[76]) Baius, De meritis operum II, 6.
[77]) De Lubac, a. w. 26.
[78]) Baius, De meritis operum I, 1.
[79]) Baius, ibid. I, 6.
[80]) Baius, ibid. II, 6.

De strijd op twee fronten is hier evident. Hij kan de verdienstelijkheid der goede werken niet loslaten. Toch is hij onder de indruk van de religieuze ernst dezer ontkenning. Zich voegend naar Trente poogt hij nu op zijn manier salva pace catholica de fundering van het meritoriale der goede werken in de gratia reparans aan te geven. De bijbel spreekt immers overal van loon. De Here zal toch een iegelijk vergelden naar zijn werken! Daarom is het eeuwige leven simul merces ac gratia [81]. Gratia peccatori, quales omnes huic saeculo nascimur; merces bene operanti, qualis quisque ex Dei munere efficitur. Alhoewel wij onnutte dienstknechten zijn, die niets verdienen, zijn wij toch ook voor God goede dienstknechten, ad bene operandum idonei [82]. Niet de afzonderlijke goede acten vormen het fundament van het loon, maar de grondslag van het loon ligt in de door de genade herstelde natuur, die als eens Adam het goede werkt.

De spits van zijn betoog ligt dus juist in zijn visie op het meritum perseverantiae, waardoor hij het meritum van afzonderlijke goede werken uitschakelt. Het meritum van afzonderlijke goede werken gaat immers weer verloren, als er een verkeerd werk wordt gedaan. Juist hier is de gratia, quae precedit, te eren. Het is treffend, dat hij midden in het stuk over de merita, naar het woord van Paulus grijpt: ik heb meer gedaan dan zij allen, doch niet ik, maar de genade Gods die met mij is [83]. Baius poogt dus, met handhaving van de term meritum, de kracht des Geestes en de herstellende genade van Christus te accentueren en zo te laten zien, dat het meritum perseverantiae er slechts is door het donum perseverantiae.

In dit verband lette men er op, dat Baius in zijn boek met grote nadruk betogen gaat, dat elke zonde, hoe licht en hoe gering ook, natura sua est meritorium mortis aeternae. Luther had gepredikt, dat elke zonde krachtens haar natuur de dood verdient. Baius valt hem hierin bij. Ook hij neemt dan zijn toevlucht tot het reinigend bloed van Christus: igitur nisi sanguis Christi etiam ab his (sc. levioribus) peccatis nos emundaret, secludemur a regno Dei [84].

Zo is ook te begrijpen, dat Baius het meritoriale van de goede werken niet zoekt in de waardigheid van hem, die het werk verricht, maar in de qualiteit van het werk zelf. Hij past een koele iuridische analyse toe, waardoor elk hoovaardig steunen op de bona opera voorkomen wordt. Tegelijk poneert hij, dat dit loon naar goede werken weer verloren gaat, si ex aliorum mandatorum transgressionibus aliquot superveniat impedimentum [85]. Beslissend is voor hem de tekst uit Jacobus 2: wie de hele wet houdt, maar in één opzicht faalt, staat schuldig aan alle.

Evenmin wil Baius de mogelijkheid van de toekenning van het loon zoeken in de mens nog overgebleven goedheid. Deze erkent hij niet. Zakelijk stemt hij Luther toe, dat de vrije wil na de zondeval een res de solo titulo is. Liberum arbitrium non potest ex se nisi peccare et omne opus liberi arbitrii sibi dimissi est peccatum mortale vel veneale. Wanneer de Sorbonne deze

---

[81] Baius, De meritis operum I, 6.

[82] Baius, ibid. I, 7.

[83] Baius, ibid. I, 7. Quapropter licet quantumcunque in obedientia mandatorum Dei profecerimus, recolentes nativitates nostrae primordia, nos semper inutiles servos et ad opus bonum inidoneos agnoscere debemus.

[84] Baius, De meritis operum II, 8.

[85] Baius, a. w. I, 8.

stelling veroordeelt als een heretische sententie, betoogt Baius verontwaardigd, dat deze stelling vere catholica et Scripturis Sacris veterumque doctorum monumentis omnino consona is [86]). In overeenstemming daarmee houdt hij tegenover Paus Pius V vol, dat er in de verlosten nullum invenire potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum [87]). Meer dan eens komt hij derhalve met de kerkelijke uitspraken van Trente in botsing. Doch deze conflicten worden veroorzaakt, omdat hij aan de rand der Catholica als de profeet der gratia staat. Blijkens de veroordeling door Paus Pius V is er na Trente voor deze profetie geen plaats meer [88]).

De Lubac gaat geheel met deze veroordeling accoord. Hij kent aan Baius niet de minste religieuze diepte toe. De wijdheid van Augustinus verengt deze; daarvoor is „dans la tête étroite d'un Michel de Bay" zelfs geen plaats [89]).

Aan een tweetal voorbeelden poogt de Lubac dit aan te tonen:

1. Voor Baius kan de menselijke natuur niet integer zijn dan door de Heilige Geest. Zo naturaliseert hij het bovennatuurlijke. Augustinus daarentegen onderscheidde een tweetal trappen in de schepping der mens, *a.* de formatio naturalis of essentialis, *b.* de formatio supernaturalis of spiritualis. Elle signifie que l'esprit tend à se dépasser pour vivre d'une vie plus haute, d'une vie qui n'est plus la sienne propre [90]). Baius begrijpt daar niets van. Hij leert de formatio supernaturalis op de wijze van de formatio naturalis.

De vraag rijst, of de Lubac zich hier niet op een te gemakkelijke wijze van Baius af maakt. De achtergrond van de zaak is duidelijk; het gaat hier om het natuurverlangen, dat de menselijke natuur eigen is, waarin ze grijpt naar het hogere leven, dat de krachten der natuur te boven gaat. Dus om het aanvullend adagium: de natuur onderstelt de genade. Baius nu zou dit natuurverlangen hebben geïnterpreteerd in een „arrogance, puisque il exige que l'Esprit de Dieu lui-même vienne lui conferer son intégrité [91]). Hij gebruikt de Heilige Geest voor de doeleinden der natuur.

De fout van de Lubac is hier, dat hij Baius interpreteert van uit het natuur en genade schema, terwijl hij weet, dat Baius daarvan niet weten wil [92]). Zelf heeft de Lubac in een uitvoerig exposé aangetoond, dat dit natuur en genade schema als onder- en bovenbouw pas na Trente in de theologie ge-

---

[86]) Baius, Annotationes in Sorbonnae censuram ad sent. IV.
[87]) Baius, Apologia ad sent. VII, VIII et IX.
[88]) Om misverstand te voorkomen moge hier nadrukkelijk worden vastgesteld, dat Baius allesbehalve een crypto-reformator was. Inzonderheid tegenover Calvijn verzette hij zich scherp. Deze wordt door hem aldus getypeerd: homo dicendo vaser, mentiendo impudens, disserendo subdolus. Een mens, die in zijn verzet tegen de waarheid der schriften en alle traditie van concilies en oude schrijvers zo gezwollen van verwaten hoogmoed is, dat hij niet zozeer door een menselijke als wel door een duivelse geest schijnt gedreven te worden (de Sacramentis in genere, 2). Zijn materiële critiek is merkwaardig actueel: Calvijn vereenzijdigt alles. Hij beklemtoont het ene zo zwaar, dat het andere wegvalt. Bij de rechtvaardiging laat hij de vitae novitas, quae nobis inhaeret, wegvallen. Bij het geloof de opera justitiae. Ten gunste van het sola fide devalueert hij de doop en de andere sacramenten. Bij de sacramenten krijgt het significatieve zoveel nadruk, dat de heiligende kracht uit het oog verloren wordt. De Reformatie als de grote vereenzijdiging! De Sacramentis in genere, 3.
[89]) De Lubac, a. w. 27.
[90]) De Lubac, a. w. 31.
[91]) De Lubac, a. w. 33.
[92]) De Lubac, a. w. 34.

incorporeerd is [93]). De quaestie is echter dat Baius van uit de schepping naar Gods beeld de gedachte van een homo psychicus zonder de inhabitatio Spiritus Sancti verwerpt. De mens in statu integritatis is de mens, die in een hoger leven staat dan de vita mere naturalis. Hij is geschapen in iustitia, bonitas en mansuetudo en daarom plenus sanctificatione Spiritus [94]). Tot die integriteit voert de Geest ons terug, als wij vernieuwd worden naar het beeld van God.

Het valt dan ook op, dat de collector der te veroordelen sententiën uit Baius' boek „de primi hominis iustitia" juist die stellingen verzameld heeft, die zich keren tegen de sublimatio en exaltatio naturae en het donum superadditum. Baius wil Gods genade niet betrokken zien op een of andere bovenbouw, die op een min of meer integere onderbouw rust. Hij ziet de gratia in de schepping naar Gods Beeld, quia gratis data est. Van daar uit bezingt hij de lof der gratia, die de zondaar ontvangt. Haec est gratia per Dominum nostrum Jesum Christum [95]).

2. Het tweede voorbeeld, waarmede de Lubac wil aantonen, hoezeer de theologische wijdheid van een Augustinus bij Baius in het slop geraakt is, ontleent hij aan het boek van Baius „de meritis operum", dat z.i. de dominante gedachte van Baius weergeeft. „L'esprit d'Augustine en est manifestement absent" [96]). Baius stelt: natura humana, etiam Spiritu Sancto destituta, si Dei mandata illibate servaret, esset de praemio secura [97]). Daarbij steunt hij op het Augustijnse: natura generis humani, si potest sibi sufficere ad implendam legem, perficiendamque iustitiam, de praemio debet esse secura, hoc est de vita aeterna [98]). Voor Augustinus is dit, aldus de Lubac, een onmogelijke, absurde veronderstelling. Voor Baius is dit „parfaitement pensable, sinon réalisable en fait" [99]).

Augustinus maakte deze veronderstelling in de strijd met Pelagius, die de zaligheid wel aan Gods genade wilde toeschrijven, maar de corruptio naturae ontkende. Augustinus betoogt, dat dit contradictoir is. Als de zonde zo diep niet grijpt en de mens kan komen tot de vervulling van de geboden Gods en zo tot de verwerving van de gerechtigheid, is er voor de reddende genade Gods geen plaats meer. De mens zal dan door eigen kracht het eeuwige leven verdienen, want God is niet onrechtvaardig.

Baius herhaalt dit. Ook bij hem is het een veronderstelling, waarbij hij de volle zwaarte van het woord meritum in rekening brengt. Wie de wet doet, zal daardoor leven (Galaten 3 : 12). Maar hij weet, dat dit een onmogelijke suppositie is, want er is niemand die de wet doet. Zelfs al zijn er wetsanaloge handelingen, dan nog is de realiteit der wetsvervulling niet aanwezig. „Ook al doen ze, wat de wet vraagt, ze doen het niet amore iustitiae ac per hoc *coram Deo* non erat in voluntate, quod coram hominibus apparebat in opere" [100]). De werkelijkheid is dus, dat de mens zonder de gratia adoptionis geheel voor een verloren zaak staat, en alleen het eeuwige oordeel verdient.

---

[93]) De Lubac, a. w. caput V.
[94]) Baius, De primi hominis iustitia I, 1.
[95]) Baius, Apologia ad sent. VII, VIII.
[96]) De Lubac, a. w. 30.
[97]) Baius, De meritus operum II, 3.
[98]) Augustinus, De natura et gratia II.
[99]) De Lubac, a. w. 35.
[100]) De Baius, De meritis operum II, 1.

Opnieuw blijkt, dat Baius met het aanvullingsschema: Gods genade èn de verdienstelijkheid moeite heeft. Weliswaar schrijft hij tegen Calvijn: duo sunt quae Deus in nobis aspicit et quae nos Deo acceptos faciunt; fides qua in Deum credimus et opera iustitiae, quae Deo adiuvante facimus [101]). Door tal van misverstanden is het hem onmogelijk te ontdekken, dat de leer der iustificatio impiorum geen goddeloze en zorgeloze mensen maakt. Hij poogt aan deze tegenstelling te ontkomen door iuridisch abstract een meritumleer op te stellen, waarop geen enkele gelovige kan steunen en die eigenlijk niet in feite te realiseren is.

Dit wordt overduidelijk in het laatste hoofdstuk van zijn boek: de meritis operum, waar hij de vraag bespreekt of op de goede werken in het jongste gericht méér loon volgt, dan ze verdienen. Deze vraag beantwoordt hij ontkennend. God beloont onze werken, naardat ze verdienen en hij citeert dan van Bernard van Clairvaux: „Quid enim sunt merita omnia ad tantam gloriam" [102]). Zo stelt hij ons met de werken coram Deo. Juist daar is de grootheid der genade zo overweldigend, dat daarbij het meritum der mensen verbleekt. De Reformatie beleed, dat voor God onze beste werken nog met zonde bevlekt zijn. Op de weg van dit belijden vinden we Baius niet, maar hij breekt met zijn meritumleer de weg naar dit belijden open. Maltha heeft dit gezien, toen hij schreef: „tegen Baius wordt de verdienste nog eens gehandhaafd" [103]). Inderdaad, want met Baius' leer in consequentie kan men er alleen maar toe komen met meritum te ontkennen.

Met merkbare ontsteltenis citeert de Lubac tenslotte de stelling: opera sanctorum non ulterius egent gratia Christi, ut sint vitae aeternae meritoria, sed illis sufficit gratia, quae praecedit ut fiant [104]).

Baius spreekt hier vanuit de herstelde menselijke natuur, dus vanuit de gratia inhabitationis Spiritus Sancti. Deze gratia is mogelijk en werkelijk geworden door de gratia passionis Christi.

Als Baius conform Trente gesproken had, was deze stelling stellig niet op deze wijze geformuleerd. Daar werd immers gedefiniëerd, dat de goede werken door de genade van God en de verdiensten van Christus vere mereri de vermeerdering der genade en het eeuwige leven [105]). Baius gaat uit van het „vere mereri", dat hij letterlijk neemt. Hij concludeert dan met een binnen de Catholica onloochenbare consequentie, dat men, als men het begrip meritum invoert, dit niet moet gronden op het externe meritum van de passio Christi, maar in bonis operibus ipsis! Die werken moeten het goddelijk gericht doorstaan kunnen, anders is er geen meritum.

Maltha verklaart, dat de uitdrukking „vere mereri" opzettelijk wat aangescherpt is tegen de Hervormden. „Een Katholiek kan ook een lagere toon aanslaan" [106]). Bij Baius vinden we dan, om even de termen van Maltha over te nemen, de hoge toon. Maar bij hem breekt deze hoge toon *coram Deo* af!

---

[101]) Baius, De sacramentis in genere contra Calvinum, 3.

[102]) Baius, De meritis operum II, 9.

[103]) Maltha, a. w. 199.

[104]) Baius, Apologia in sententiam II. Wanneer de Lubac n. a. v. deze stelling poneert, dat bij Baius de genade het goede werk alleen van buiten af mogelijk maakt, maar „elle ne le soutient pas du dedans", vergeet hij de gratia inhabitationis, die bij Baius door alles heen steeds meespreekt, in aanmerking te nemen. De Lubac, a. w. 35.

[105]) Denzinger, 842.

[106]) Maltha, a. w. 199.

„Wat zijn de merita bij zoveel genade vergeleken!" Doch Malta, die de lage toon prefereert, eindigt met de zeer hoge toon: „de verdiensten voor den hemel ontkennen is de aandrijving van de Heilige Geest lasteren, het kindschap Gods lasteren, de Heilige Geest als onderpand lasteren" [107]).

Het beroep op Romeinen 1.

Rome heeft zich herhaaldelijk beroepen op Romeinen 1 : 20, om daarmee haar uitspraak te staven, dat de mens door het natuurlijk licht der rede tot de ware kennis van het bestaan Gods kan komen. Zij hield daarbij steeds vol, dat het licht der openbaring daartoe, principieel gesproken, niet nodig was.

De formuleringen, waarmee ze naar Romeinen 1 : 20 verwees, hebben een stereotiepe vorm. Rom. 1 : 20 dient als bewijsplaats voor de natuurlijke godskennis, terwijl daarnaast 1 Cor. 2 : 7 de locus classicus is voor de bovennatuurlijke godskennis, die door het geloof in de openbaring den mens eigen wordt.

Paus Pius IX formuleerde: Quapropter Apostolus, qui gentes Deum per ea, quae facta sunt cognovisse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae per Jesum Christum facta est, loquimur, inquit, Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est . . . , quam nemo principum huius saeculi cognovit [108]).

Bijna woordelijk hieraan gelijk, verklaart het Vaticaans concilie: Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, qua facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae per Jesum Christum facta est, pronuntiat: (volgt weer 1 Cor. 2 : 7) [109]). Zowel in het Vaticaans decreet, als in de anti-modernisten eed van 1910 wordt Rom. 1 : 20 uitdrukkelijk vermeld.

Karl Barth vraagt aan de R.K. theologie, of hier geen scheiding in het Goddelijk wezen wordt aangebracht: *a.* God als principium et finis omnium rerum, die direct kenbaar is voor het menselijk verstand. *b.* de God der openbaring, die alleen door geloof kenbaar is. Is dit principium et finis wel werkelijk Dominus noster? Hij acht deze „Aufspaltung des Gottesgedankens und die damit verbundene Abstraktion vom dem wirklichen Wirken und Handeln Gottes zugunsten eines Seins Gottes im Allgemeinen, das er mit uns und allem Seienden gemein hätte", niet te verdragen en niet te vergeven. Deze „God" is inderdaad zonder God te kennen. Dat de ware God, het Hoofd en de Herder der Kerk, evenzo te kennen is, is pas staande te houden, als men hem met deze afgod geïdentificeerd heeft [110]).

Al klinkt dit requisitoir scherp, tegenover Rome heeft Barth gelijk. De God der natuurlijke theologie is een formeel leeg begrip. Van de volheid van de zich scheppend openbarende God is hier niets meer terug te vinden. De natuurlijke theologie is de theologie zonder jubel!

---

107) Maltha, a. w. 201.

108) Denzinger, 1672. Men lette op het perfectum: cognovisse!

109) Denzinger, 1795.

110) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, II, 1, 86—91. In verband met de critiek van Barth is het uiterst merkwaardig, dat Von Balthasar met Vacant van oordeel is, dat de attributen: „creator et Dominus noster" in de uitspraak van het concilie niet dienen om te definiëren, wat het verstand van God weten kan. Deze attributen zouden uit cap. 13 van het Boek der wijsheid stammen. De critiek van Barth blijft er dezelfde om. Terecht! (Von Balthasar, a. w. 324).

Toch beroept Rome zich op de tekst, waar de apostel zegt: hetgeen van Hem niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, wordt sedert de schepping der wereld uit zijn werken met het verstand doorzien. Het verstand, aldus Rome, kan dus denkend naderen tot God, althans tot één zijde van God, nl. God als Schepper. Niet, omdat God zich in al het geschapene openbaart! Maar omdat de mens denkend per effectum doordringt tot de causa. De openbaring is daarvoor niet noodzakelijk; het bestaande, het zijnde, als object van het menselijk kennen is voldoende om te komen tot het andere object, nl. het bestaande principium et finis omnium rerum, de causa van al het bestaande. En de kennis van dit andere object is waar en zeker; het is de ware kennis van God.

Ook in art. II van de Nederlandse geloofsbelijdenis wordt met een beroep op Rom. 1 : 20 gesproken over de kennis van God door de schepping, onderhouding en regering van de wereld. Maar, daar niet om een *ware* natuurlijke theologie te bevestigen, doch om de openbaring Gods te belijden, die genoegzaam is om alle mensen te overtuigen en hun alle onschuld te benemen.

Het valt niet te ontkennen, dat in artikel II de gang van Paulus' betoog in Romeinen 1, beter in het oog gehouden is, dan in de R.K. bewijsvoering. In Rom. 1 is geen sprake van een waardevolle natuurlijke theologie. Paulus predikt juist, dat de „kennis Gods" van de natuurlijke mens door de zonde intellectueel en ethisch geperverteerd werd. Hij gaat ook niet uit van het wel gewonde, maar toch niet verdorven kenvermogen van de mens, maar van de openbaring van de toorn Gods over de goddeloosheid en de ongerechtigheid. Hij komt dan ook niet uit bij de (partieel) ware kennis Gods, maar bij de afgodendienst der heidenen [111]).

Bij Von Balthasar treft ons de erkenning, dat er in Rom. 1 herhaaldelijk van openbaring sprake is. Zijn interpretatie van de Vaticaanse decreten staat hem daarbij ook niet in de weg. In de theologia naturalis gaat het z.i. immers slechts om de consequenties van een abstractie. Factisch staat de mens steeds in het licht der bovennatuurlijke genade. Zonder zich dus aan de ontkenning van de bestaansmogelijkheid der natuurlijke godskennis te wagen, kan hij het openbaringselement, waarvan in Rom. 1 sprake is, duidelijk beklemtonen. Paulus spreekt hier immers niet van een hypothetische mogelijkheid, maar hij gaat uit van de feitelijke bovennatuurlijke wereldorde.

In de werkopenbaring Gods in de schepping wordt, aldus von Balthasar, de mens „auf seiner Grundakt hin" aangesproken. Met aangrijpende ernst spreekt hij van de schuld van de mens. Paulus eist in Rom. 1 van de heidenen een bovennatuurlijke erkenning van de zich aan hen openbarende God. Zij zijn daartoe niet gekomen. „Der Mensch und der Kosmos, die hier auftreten sind der *einst in das Licht der Gnade* gehobene, jetzt aber unter der Mataiotès stöhnende Mensch und Kosmos." Maar deze mens is daardoor schuldig geworden en wordt het steeds opnieuw, omdat hij de door de schepselen en hun transparantie tot hem sprekende openbaring Gods niet wilde vernemen

---

111) In het tekstregister van Denzingers Enchiridion vindt men slechts éénmaal Rom. 1 : 21 aangehaald, waar de schuld en de verlorenheid der „God kennende mensen" aangegeven wordt: zij hebben zich verloren in hun overleggingen. Wanneer we in de uitspraken deze schriftverwijzing opzoeken, blijkt ze toegepast te zijn op Georg Hermes, 1831, wiens leer Rome als heretisch verwierp. (Denzinger, 1620).

en zijn eigen verstand niet tot onderwerping aan deze openbaring wilde brengen [112]).

Evenwel de beslissing valt niet in het al-of-niet aannemen van een werk-openbaring, maar in de vraag of hier het *verstand* of het *geloof* het goede antwoord geeft. Von Balthasar doet al zijn best hier verstand en geloof zo dicht mogelijk bij elkaar te houden. We memoreerden reeds zijn these, dat de menselijke geest reeds van de natuur uit zo aan God onderworpen is, „dasz sein Grundakt bereits in der Sphäre der Natur keine andere sein kann als so etwas wie ein Glauben [113]). Zelfs erkent hij, dat Paulus in Rom. 1 „ein Akt des Glaubens" vordert. In deze Akt gaat het in elk geval om „die natürliche Tätigkeit der menschlichen Vernunft" [114]). Wij willen dat hem allerminst bestrijden. De hoofdvraag is echter, wat nu de activiteit van het menselijke verstand hier uitricht! Dan blijkt, dat Von Balthasar van de Glaubensakt, waartoe de mens van nature onbekwaam is, terugvalt op de ratio naturalis. Het verstand wordt hier opgeroepen om door haar „schlusz-folgerendes Denken dahin zu kommen, Gott nicht nur zu kennen, sondern auch anzuerkennen" [115]). De weg naar God is dus de weg van de concluderende denker! Nu helpt het ook niet meer, als hij er nog aan toe voegt, dat de mens bij deze „schluszfolgerende Aufstieg des Denkens zum Schöpfer" steeds gedragen wordt door de „vorausgehende Offenbarungswillen" van de schepper in de natuur zelf. De horizon van het denken is open tot op de Schepper toe. Er loopt een weg door de natuur naar de Schepper. Von Balthasar zegt: ja, omdat de Heer in zijn genade deze weg baant en ook openhoudt. Evenwel, deze weg is niet de weg, die het geloof bewandelt, ze is begaanbaar voor het concluderende denken. Scherp gezegd: het is de vraag of het voor deze Heer mogelijk is in zijn toorn deze weg voor het concluderende denken af te sluiten! Bovendien staat aan het eind van deze weg niet een gelovige, die juichend zijn God in zijn rijkdom aanbidt, maar de denker, die de bestaanswaarheid van God ontdekt en die geraakt heeft aan de sfeer van het absolute!

Hoezeer Von Balthasar ook wilde weergeven, wat Rom. 1 zegt, hij moet dit hoofdstuk vanuit het Vaticanum lezen en hij kan deze volgorde niet omkeren. Zelfs het door hem (illegitiem) gemitigeerde Vaticanum, maakt het hem onmogelijk de fatale collaps van het denken in Rom. 1 te zien.

Toch is het onmiskenbaar, dat er t.a.v. het Vaticanum in Von Balthasars denken een zekere spanning openbaar wordt. Men kan zich afvragen waarom hij het Vaticanum zo mitigeerde. Werkt hier de overmacht van het Woord? Rom. 1 spreekt van een kennen, dat niet brengt tot een verheerlijken en een danken van God. Men kan overwegen, wat nu de betekenis van dat „kennen" is, maar daarbij zal men geen ogenblik mogen vergeten, dat dit „kennen" verbonden is met de toorn Gods, die zich over alle ongerechtigheid en goddeloosheid openbaart (cf. vs 18). We horen Von Balthasar steeds weer zeggen, dat de schuld van de mens hierin gelegen is, dat hij, God kennende, hem niet erkent. Hij is dwaas geworden, omdat hij wijs wilde zijn. Doch conform het Vaticanum erkent hij, „dat de ware God met zekerheid door het licht der rede gekend kan worden en dat wij in het licht der natuur

---

[112]) Von Balthasar, a. w. 326. Cursivering van ons.
[113]) Von Balthasar, a. w. 323.
[114]) Von Balthasar, a. w. 326.
[115]) Von Balthasar, a. w. 326.

in staat zijn ons een ware voorstelling van hem te maken." Dit betekent, dat de mens niet dwaas *behoeft* te worden. Hij *kan* wijs willen worden, zonder in de dwaasheid verloren te gaan. Het is niet in te zien hoe Von Balthasar dit incorporeert in zijn exegese van Rom. 1. Deze spanning wordt wel heel duidelijk, als hij Augustinus citeert i.v.m. dit hoofdstuk: „In dem sie sich weise dünkten, wurden sie Toren. Weil sie sich selber zuschrieben, was Gott geschenkt hatte, entzog Gott ihnen die Gabe. Mit Recht sagt der Herr: Du hast dies den Weisen und den Klugen verborgen, sei es denen, die mit viel Überlegung und sorgfältiger Untersuchung das Wesen der Geschöpfe erforschten, aber den Schöpfer durchaus nicht erkannten, sei es denen, die Gott zwar erkannten, aber ihm nicht als Gott die Ehre gaben und danksagten und ihn nicht vollkommen und heilbringend sehen konnten, weil sie hochmütig waren" [116]). Breekt onder deze hoogmoed niet alle *waarde* van de zekere kennis van de ware God stuk? Is de ware voorstelling, die de natuurlijke mens op eigen kracht maakt, niet een hoogmoedige pretentie van de menselijke geest? Wordt zo de theologia naturalis niet hoogmoedig en daarom verwerpelijk?

Von Balthasar tracht deze conclusie te ontgaan. Hij neemt daartoe de toevlucht tot de feitelijke synthese van natuur en genade. Alle natuurlijke acten van de mens zijn positief of negatief in de enige concrete orde van zonde en verlossing ingebed [117]). Hij herinnert aan de patres, die de godskennis der heidenen op de „dunkle Kenntnis des Logos Spermatikos" terugleidden. Deze zagen dus ook de eenheid van de genadeordening. Tenslotte ligt deze bedoeling ook achter het Vaticanum. Indertijd had Orange de eenheid der genadeordening uitgesproken met het: Divini est muneris cum ... recte cogitemus [118]). Aan het einde van dit „dorniges Kapitel" [119]) verklaart hij, dat het Vaticanum hetzelfde belijdt met de woorden: Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint [120]). Hij vergeet dan evenwel, dat Orange in het aan deze uitspraak voorafgaande beleden heeft, dat niemand tot den Here kan komen, tenzij de Vader hem trekt [121]), terwijl het Vaticanum in het voorafgaande plechtig vaststelde, dat er een weg naar de Here loopt via het natuurlijke licht der rede.

Het Vaticanum beperkt de gratia van de benignissimus Deus tot het terrein des geloofs, en wel van het geloof, dat naar de Catholica leidt. Daarom gaat het concilie over de duplex ordo cognitionis spreken, over ratio èn fides, over de rationeel toegankelijke waarheden Gods èn de mysterien des geloofs. „Die ganze Vernunftordnung ist theologisch eingebettet in die Ordnung der Gnade", zo zegt Von Balthasar [122]). Maar daarin weerspreekt hij het Vaticanum.

Hoe gereserveerd het Concilie zich ook uitspreekt en hoe voorzichtig het ook formuleert, toch is de Vernunftordnung vrijgesproken van de verlorenheid en principieel capabel verklaard bij haar eigen licht de weg tot God te

---

[116]) Von Balthasar, a. w. 329.
[117]) Von Balthasar, a. w. 335.
[118]) Denzinger, 182.
[119]) Von Balthasar, a. w. 335.
[120]) Denzinger, 1794.
[121]) Denzinger, 181.
[122]) Von Balthasar, a. w. 335.

kunnen betreden en tot ware kennis van onze Schepper en Heer te kunnen komen. De Vernunftordnung heeft daarbij de genadeordening niet nodig. „Non absolute necessaria dicenda est" [123]).

De encycliek Humani generis maakt onmiskenbaar duidelijk, dat de kerk niet de door Von Balthasar aangegeven lijn zal gaan volgen, maar zich houdt aan de koers van het Vaticanum: er is een concrete weg, die de ratio begaan kan absque divinae revelationis, divinaeque gratiae auxilio [124]).

Daartegenover zal de Reformatie met Orange moeten blijven belijden: „divini muneris est, cum recte cogitemus."

*

---

[123]) Cf. Berkouwer, a. art. Philosophia Reformata 1956, 14. Als Dooyeweerd bij de bespreking van het scholastisch beroep op Rom. 1 ter rechtvaardiging van een autonome theologia naturalis de vraag stelt: leert Paulus hier de autonomie van de theoretisch-logische denkfunctie in haar oorsprongsidee tegenover de godsopenbaring? (Dooyeweerd, De transcendentale critiek van het theoretisch denken en de Thomistische theologia naturalis, Philosophia Reformata, 1952, 167), zal Von Balthasar, naar het mij voorkomt, deze vraag gereserveerd ontkennend beantwoorden. Deze reserve zal blijven, als de vraag, los van Rom. 1 herhaald wordt. Maar juist in de reserve, waarmee de ontkenning omringd wordt (abstractie, hypothese, zakelijke synthese enz.) ligt de principiële bevestiging opgesloten. Zelfs met een gemitigeerd Vaticanum is er geen andere weg mogelijk.

[124]) Humani Generis, 1950.

VIERDE OUD-ISRAËL EEN HERFST-NIEUWJAARSFEEST? [1])

DOOR

DR. J. RIDDERBOS

De theorie van het onder Israël gevierde feest van Jahwe's troonsbestijging berust mede op de gedachte, dat er van ouds onder Israël een (met het genoemde feest samenvallende) viering van de Nieuwjaarsdag heeft bestaan, en wel in de herfst, nl. op de 1e van de maand Tisjri, welke dag ook in de wet (maar dan als de 1e dag der *zevende* maand) op bijzondere wijze wordt onderscheiden, Lev. 23 : 24 v.; Num. 29 : 1 vv.

Bekend is, dat deze dag door het latere Jodendom, tot op heden, als Nieuwjaarsdag wordt gevierd. Bovengenoemde theorie houdt nu in, dat dit onder Israël het oude gebruik was, bij hun vestiging in Kanaän van de Kanaänieten overgenomen.

Weliswaar wordt in Ex. 12 : 2 uitdrukkelijk voor Mozaïsche instelling verklaard, dat de maand van de uittocht (Abîb of Nisan = Maart/April) voortaan als eerste maand („het hoofd der maanden") zal fungeren. Dus een jaarbegin in het voorjaar. In navolging van Wellhausen (Prolegomena blz. 104 vv.) zijn echter velen van oordeel, dat dit jaarbegin in het voorjaar niet van Mozes dateert, maar in de ballingschap van de Babyloniërs is overgenomen; Ex. 12 : 2 zou dus onhistorisch en van late datum zijn, neergeschreven om dit van de Babyloniërs overgenomen gebruik achteraf te legitimeren [2]). Dat daarna de gewoonte om het jaar in de herfst te beginnen en het Nieuwjaarsfeest op 1 Tisjri te vieren, de overhand verkreeg, zou dus zijn geweest een terugkeren tot of handhaven van het onder Israël van ouds bestaande gebruik.

We merken het volgende op.

1⁰ Ook indien zou zijn te bewijzen, dat Israël van ouds een jaarbegin in de herfst heeft gekend, zou daarmede nog niet zijn aangetoond, dat Ex. 12 : 2 en daarmede overeenkomstige plaatsen, die het jaarbegin in het voorjaar stellen, onhistorisch zijn. Het is toch bv. óók denkbaar, dat men naast het (in het voorjaar beginnend) religieus („kerkelijk") jaar een burgerlijk jaar heeft gehad, dat in de herfst begon. Dit is inderdaad door de meeste

---

[1]) Vgl. C. F. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie[2], Gütersloh 1875, blz. 368 vv.; J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[6], Berlin 1905, blz. 104 vv.; P. Volz, Die biblischen Altertümer[2], Stuttgart 1925, blz. 95 vv.; I. Benzinger, Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1927, blz. 169; G. Schiaparelli, Die Astronomie in A.T., Gieszen 1904, blz. 10 vv.; S. Aulen, Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" im A.T. u.s.w., Oslo 1951. (De auteur ontkent de betekenis van het jaar-begin in het religieuze leven van Israël. Hiertegen Mowinckel in: Zum israelitischen Neujahr u.s.w., Oslo 1952. Men vergelijke de bespreking van een en ander in Revue biblique janvier 1955, blz. 133 vv.).

[2]) Natuurlijk wordt ook aangenomen, dat de vele plaatsen in het O. T., die de maanden in overeenstemming met dit systeem als eerste, tweede, enz. tellen, alle van late oorsprong zijn.

Rabbijnen en vele vroegere Christelijke geleerden aangenomen (Keil wees deze gedachte af, evenwel met een beperking, zie beneden sub 5⁰).

2⁰ Tegen de boven weergegeven voorstelling is ook op Schriftcritisch standpunt (dus ook afgezien van Ex. 12 : 2 enz.) wel het een en ander in te brengen. Zo geeft Benzinger de mogelijkheid toe, dat de Israëlieten reeds vóór de ballingschap „van kalender gewisseld hebben" (wat dan betekent: de met het voorjaar beginnende kalender hebben aanvaard). Als aanduidingen in die geest noemt hij, dat in „J en D" (dus in delen van de Pentateuch, die men aan de voor-exilische tijd toeschrijft) de feesten worden genoemd in de volgorde Pasen, Pinksteren, Loofhutten, Ex. 23 : 14—16; 34 : 18 vv.; Deut. 16 : 1 vv. — We gaan hierop thans niet verder in [3]), maar vragen naar de gronden, waarop men meent, in tegenspraak met Ex. 12 : 2 voor oud-Israël het jaarbegin in de herfst te moeten stellen.

3⁰ Een belangrijke rol speelt het beroep op Lev. 23 : 24 v. en Num. 29 : 1 vv. Volgens deze plaatsen moet de eerste dag van de zevende maand (dus 1 Tisjri) worden gevierd als rustdag met heilige samenkomst en aangekondigd met תרועה (geschal). Men is van mening, dat deze dag hiermede als Nieuwjaars-dag wordt aangewezen, maar kan dit niet bewijzen [4]). Naar een vermelding van de jaarwisseling zoekt men hier tevergeefs. Het zou ook wel merkwaardig zijn, indien hier was gezegd, dat Nieuwjaar moest worden gevierd op de 1e van de *zevende* maand. Nu verklaart Wellhausen deze stand van zaken zó, dat men wel voor het *burgerlijk* jaar in de ballingschap onder Babylonische invloed de voorjaars-kalender heeft aangenomen (vandaar dat „zevende"); maar dat de aanwijzing van de 1e dag dezer „zevende" maand als Nieuwjaarsdag gold voor het *kerkelijke* jaar en slechts verklaard kan worden als overblijfsel van het oude gebruik, het jaar in de herfst te beginnen. Het sterk hypothetisch karakter dezer theorie springt in het oog. Alles berust op de onbewezen onderstelling, dat de bijzondere viering van de 1e Tisjri aan die dag het karakter van Nieuwjaarsdag verleende. Daar de teksten hiervan niet spreken, schijnt het meer geraden, zich te houden aan de voor de hand liggende opvatting, dat de eerste van de *zevende* maand bijzonder moest worden gevierd vanwege de heiligheid van het zevental; de viering van deze dag als Nieuwjaarsdag is dan niet anders dan een latere ontwikkeling.

4⁰ Van de verdere argumenten voor een jaarbegin in de herfst schijnt ons het belangrijkst het beroep op Ex. 23 : 16 en 34 : 22. O.i. is hier slechts sprake van een natuur- of landbouwjaar, dat in de herfst eindigt; van een Nieuwjaarsdag, zelfs van een jaarbegin, wordt hierbij niet gesproken. Voorts nog het volgende:

a. Ook hier is merkwaardig de vrijmoedigheid, waarmede men aanneemt, dat deze teksten spreken van een jaarbegin; Benzinger zet zelfs tussen aanhalingstekens „ am Anfang des Jahrs". Feit is, dat geen van beide teksten

---

[3]) Over de mening van Schiaparelli (en van Wellhausen over 2 Sam. 11 : 1) zie men beneden (noot 6).

[4]) Hetzelfde geldt van Lev. 25 : 9v. (het jubeljaar met bazuingeschal aangekondigd op de 10e der 7e maand). Als Wellhausen uit deze plaats afleidt, „dasz dieser Tag (de 1e van de 7e maand) als ראש השנה, als Neujahr, begangen wird" — waarbij de Hebreeuwse woorden nog wel de indruk maken van een citaat — schijnt ons dat een lichtvaardige conclusie. Overigens zie men over Lev. 25 : 9 vv. nog beneden, sub 5⁰.

een dergelijke uitdrukking gebruikt: in ieder geval een aanduiding, dat hun belangstelling elders ligt dan bij de Nieuwjaarsdag.

b. In Ex. 23 : 16 is sprake van „de uitgang (= het einde) van het jaar", waaraan wordt toegevoegd „wanneer gij uw vruchten van de akker ingezameld hebt". Hieruit (en uit het sub *a* genoemde) blijkt, dat het spreken van de uitgang van het jaar niet anders behoeft te zijn dan een aanduiding van het seizoen: de vruchten zijn ingezameld, dus het landbouwjaar is ten einde; en dus kan men — want daar gaat het over — het „feest der inzameling" (het Loofhuttenfeest) houden. — Tevens zij hier opgemerkt, dat deze gedachtengang sterk pleit tegen Mowinckels mening, dat met de „uitgang van het jaar" niet het einde, maar het begin van het jaar zou zijn bedoeld [5].

c. Als bewijs voor een Nieuwjaarsdag in de herfst, op 1 Tisjri, kan Ex. 23 : 16 dus zeker niet dienen. Deze plaats pleit veeleer *tegen* zulk een onderstelling. Immers: indien 1 Tisjri Nieuwjaarsdag was, wie zou dan zeggen, dat het feest der inzameling (dat op 15 Tisjri begon) aan het *einde* van het jaar werd gehouden?

d. In de parallel-tekst Ex. 34 : 22 wordt zelfs van „de uitgang" van het jaar niet gewaagd, maar gesproken van de תקופת השנה, het „draaien" van het jaar, dus de dag-en-nacht-evening (Ges-B).

e. Het voorafgaande wordt nog versterkt door het feit, dat er behalve van „de uitgang (het einde) van het jaar" ook wordt gesproken van „de wederkeer van het jaar", 2 Sam. 11 : 1; 1 Kon. 20 : 22, 26, en wel tot aanduiding van „de tijd, dat de koningen uittrekken", wat het geval was in het voorjaar. Blijkbaar is deze uitdrukking een tegenhanger van „de uitgang (= het einde) van het jaar". Denkt men bij de ene aan een kalender-jaar, dan is het billijk, dit bij de andere ook te doen [6]. Wij voor ons nemen liever aan, dat in beide gevallen eenvoudig sprake is van een natuur-jaar, een seizoen voor de landman en de krijgsman, dat afloopt in de herfst en in het voorjaar opnieuw begint.

5º Ook voor de oude theorie van een naast de voorjaars-kalender van ouds bestaan hebbende najaars-kalender levert het voorafgaande dus weinig of geen grond. Hiermede is niet gezegd, dat ze niet een element van waarheid zou kunnen bevatten. Een aanduiding hiervan vindt men misschien in de bepaling van Lev. 25 : 9 vv., volgens welke het jubeljaar moest worden uitgeroepen op de 10e van de 7e maand (Tisjri). Bekend is, dat in het jubeljaar de door koop vervreemde vaste goederen (behoudens uitzonderingen) aan de oorspronkelijke bezitter (of diens erfgenamen) moesten terugkomen. Daarom is het mogelijk, dat in de bepaling van Lev. 25 : 9 vv. lag opgesloten, dat men bij koop, pacht, enz. zich aansloot bij het natuurlijke, in de herfst eindigende jaar (in deze geest Keil). Maar voor de hypothese van een herfst-Nieuwjaarsfeest levert dit geen grond op.

---

[5]) Voor nog andere argumenten hiertegen zie de boven (noot 1) geciteerde bespreking in de Rev. bibl. van janvier 1955, blz. 133 vv.

[6]) Zo doet inderdaad Schiaparelli, die dan ook uit 2 Sam. 11 : 1 en 1 Kon. 20 : 22, 26 concludeert, dat het jaarbegin in het voorjaar onder Israël reeds vroeg (omstreeks Salomo) in gebruik moet zijn gekomen. Merkwaardig is, dat ook Wellhausen (blz. 104 noot 1) 2 Sam. 11 : 1 beschouwt als een uitzondering (volgens hem de enige) op de door hem aangenomen regel (oudtijds jaarbegin in de herfst).

Na de ballingschap hebben dan de Joden (onder invloed van de langdurige aanraking met de Aramese volken en later onder die van de Syrische koningen) eerst voor het burgerlijk leven, de gewoonte overgenomen, het jaar in de herfst te beginnen (Sept./Oct.). Deze nieuwe burgerlijke tijdrekening vindt men reeds bij Nehemia (vgl. 1 : 1 met 2 : 1). Tenslotte is deze tijdrekening ook ingedrongen in de religieuze kalender, die in de 4e eeuw n. C. werd opgesteld, en thans nog in zwang is [7]).

Daarentegen bleef de burgerlijke kalender de invloed ondergaan van de overheersende macht; zo noemt de Misjna de 1e Nisan het Nieuwjaar voor de koningen, dus het burgerlijke Nieuwjaar (Benzinger).

*

[7]) Dat in de loop dezer ontwikkeling de van ouds (maar om andere reden) in Israël gevierde nieuwe maand van Tisjri het karakter van Nieuwjaarsdag verkreeg, ligt in de aard der zaak.

THE CANONICAL SIGNIFICANCE OF THE ANTI-MARCIONITE PROLOGUE TO LUKE

DOOR

REV. ANDREW J. BANDSTRA, *theol. drs.*

In 1928, D. de Bruyne published the results of his investigation on what are now called the "Anti-Marcionite Prologues" to Mark, Luke, and John. He concluded that the three form a series, and sought to show that they were written to counteract the work of Marcion and originated in the latter half of the second century [1]). Harnack accepted, in the main, the findings of De Bruyne and developped their significance for the formation of the New Testament canon [2]). Since that time they have often been discussed. Much of the discussion has centered around the Prologue to John, but the Prologue to Luke is also of great importance and worthy of close attention.

The texts of the prologue to Mark and John are extant only in the Latin, while that of the prologue to Luke is extent also in two Greek MSS. Zahn has shown that the Greek is the original and the Latin a close but superficial translation of it [3]). De Bruyne accepts this and believes that the word „colobodactylus" in the prologue to Mark also suggests a Greek original [4]). The following is an English translation of the Greek text of the prologue to Luke [5]).

"Luke is a Syrian of Antioch, a physician by profession. He became a disciple of the apostles and later followed Paul until his martyrdom. Having served the Lord with undivided interest, without wife and without children, he, filled with the Holy Spirit, died at the age of eighty-four years in Boetia.

"When there were already gospels in existance—the one according to Matthew composed in Judea and the one according to Mark in Italy—the above-mentioned author, impelled by the Holy Spirit, wrote this entire gospel in the district of Achaia. He shows, by means of a prologue, this very thing, namely, that others were written before his; moreover that it was necessary to put an accurate narration of the divine training [6]) for the believers from among the Gentiles in the interest that they neither be led astray by Jewish myths, nor, being deceived by heretical and empty phantasies, deviate from the truth. Therefore, as being absolutely necessary, immediately in the be-

---

[1]) D. de Bruyne, „Les plus anciens prologues latins des évangiles", in *Revue Bénédictine*, July, 1928, pp. 193—214.

[2]) A. von Harnack, „Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments", in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, XXIV, October, 1928, pp. 322—341.

[3]) Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig, 1913, p. 704 f.

[4]) *op. cit.*, p. 200.

[5]) cf. Harnack, *op. cit.*, p. 324 for variants in the Greek texts, and De Bruyne, *op. cit.*, pp. 198—9 for complete lists of variants in the Latin texts.

[6]) or „stewardship" or „plan".

ginning we received the birth of John, which is the beginning of the gospel, since he became a forerunner of the Lord and his companion as well in the complete furnishing of the gospel; as in the transmission of baptism, and in the fellowship of the Spirit. Of this divine training [7]) the prophet among the twelve has made mention.

"And, indeed, after this the same Luke wrote the Acts of the Apostles. Then later John, the Apostle from among the twelve, wrote the Apocalypse on the Island of Patmos and, after that, the Gospel."

The question arises, where is the evidence that this prologue was written to counteract the work of Marcion? Admittedly this is explicit only in the Johannine prologue where Marcion is mentioned, and only implicit in Luke [8]). For this implicit evidence De Bruyne mentions that the prologue insists that there were other gospels before Luke's—Marcion had only the one—and, especially, over against the "heretical and vain phantasies" the prologue emphasizes: "Therefore, immediately in the beginning we received the birth of John" and stresses the importance of his work—the portion which Marcion had delected from his Luke [9]). To this Harnack adds other indications of anti-Marcionite intention: the (τὸ πᾶν τοῦτο εὐαγγέλιον)—a hit at Marcion's omissions; the emphasis on the accuracy of Luke; and the strikingly high appreciation of John the Baptist and the mention of his work as prophesied in the Old Testament [10]). To this might be added the fact that the prologue mentions that Luke was first a disciple of the Apostles and only later followed Paul—since, for Marcion, Paul was the only true apostle.

Because of this strong anti-Marcionite tendency and for various other reasons [11]), De Bruyne assigns the prologues to the latter half of the second century. Harnack with more definiteness assigns the date of 160—180. The *terminus a quo* is 160 since the prologue to John mentions Papias and his action, while the *terminus ad quem* is 180 since he believes it most probable that Irenaeus was dependent upon the prologues [12]).

While this hypothesis has not been universally accepted [13]), yet the force of its anti-Marcionite tendency can hardly be denied. E. C. Blackman, while cautious in his acceptance of it, allows for its possibility [14]). Alfred Wikenhauser feels that it is a hypothesis „die sehr gut begründet ist" [15]). And

---

[7]) Both Zahn, *op. cit.*, p. 745, and Harnack, *op. cit.*, p. 333, suggest corrections from the Latin here and in the following two phrases. Here (λαοῦ) following the Latin "populi"; (εἰσαγωγή) following the Latin "inductio"; and (παθήματος) or (πάθους) as the original for (πνεύματος), following the Latin "passionis socius".

[8]) De Bruyne, *op. cit.*, p. 201.

[9]) *Ibid.*, p. 206. The significance of the (οὖν) in this connection should not be overlooked.

[10]) *op. cit.*, pp. 331—2.

[11]) *op. cit.*, pp. 209—10.

[12]) *op. cit.*, pp. 335 f.

[13]) For example, C. B. S. Williams in Souter's *The Text and Canon of the New Testament*, Revised 1954, p. 220 thinks it is "doubtful" that they are as early as the second century and are "in all probability to be dated much later". Cf. his reference to other literature.

[14]) *Marcion and His Influence*, London, 1948, pp. 54—57. He modifies the force of some of Harnack's anti-Marcionite evidence, p. 56.

[15]) *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1953, pp. 26, 27.

it has been included, since 1935, among the oldest witnesses for the Synoptic gospels in A. Huck's *Synopse*.

In order to fully appreciate the canonical significance of this prologue to Luke there is one phrase of it that should, in my opinion, be more fully investigated. It occurs in that sentence which has been translated: "Therefore, as being absolutely necessary, immediately in the beginning we received the birth of John, which is the beginning of the gospel". Especially the phrase (εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρειλήφαμεν) requires our attention.

Conceivably the words "immediately in the beginning" could be interpreted generally to have reference to the gospel of Luke. Then it would have the meaning that the church received the birth of John which is recorded at the beginning of the gospel. In this connection we must remember, however, that the clause (ὅς ἐστιν ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου) follows directly after and modifies the accusative "the birth of John". Moreover, in my opinion, both the adverb (εὐθύς) and the phrase (ἐν ἀρχῇ) should be connected to the verb (παρειλήφαμεν). That for the following reasons: (1) (Εὐθύς) is almost always used in the adverbial sense of time, and thus is to be connected with the verb. The Latin has "statim". (2) (Ἐν ἀρχῇ) is also used with reference to time, and in a relative sense so that it designates the beginning of that which is under discussion. Acts 11 : 15 is a good example. Here Peter describes how the Holy Spirit fell on the household of Cornelius "even as on us at the beginning" [16]). The reference is to Pentecost, the beginning of the church era. Or Phil. 4 : 15 where (ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου) occurs. Here the reference is to the beginning of the gospel proclamation [17]). Due to its position this is the most probable reference here. (3) It is not likely that it would have the meaning of the following (ἀρχή), for there would be little reason to repeat it.

Thus, if this exegesis be correct, we have this idea: "Immediately in the beginning when these things were handed down we received the birth of John". In this anti-Marcionite context there is an accusation that Marcion had expunged from the gospel that which from the beginning of oral traditions the church had received. The further significance of this for the canon we hope to show directly.

If the general hypothesis of De Bryne and Harnack be correct and the exegesis of the above-mentioned clause be valid, then this prologue to Luke has a number of significant things to say about the canon and its recognition.

1. If one grants the early date of its origin, this prologue is the earliest witness for: (a) our fourfold gospel—the testimony of Papias mentions only two; (b) Luke as the author of Acts; and (c) the Apostle John as the author of the Apocalypse.

2. The prologue also has something to say concerning the role of Marcion in the "formation of the canon".

Harnack, in considering the significance of these prologues for the formation of the New Testament canon, reiterates his position that Marcion

---

[16]) ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν, ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ.

[17]) So W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4th ed., Berlin, 1952, p. 203.

created the first Christian book collection and thus founded the New Testament canon.[18]). This view has more recently been advocated by John Knox[19]).

Zahn, on the other hand, has contested Harnack's thesis. He feels that it was the church which was in possession of a canon which Marcion modified. For evidence he has pointed out that Tertullian accused Marcion of changing the canon which the church had already recognized[20]).

Now, no doubt, Marcion was the first to publish for his followers a list of books which he regarded as complete and authoritative, i. e. a closed canon. But surely the *idea* of books and oral traditions which were authoritative and binding for the church was already in existence before Marcion[21]). To this the prologue testifies. The facts concerning the Baptist, which is the beginning of the gospel and prophesied in the Old Testament, they received immediately in the beginning. Marcion, by deleting these truths had eliminated what the church had immediately considered and received as "being absolutely necessary". These oral traditions, handed down by the apostles, which Luke, a "disciple of the apostles", had incorporated in his Gospel, were those which the church had acknowledged in the beginning. By his action, Marcion had gone contrary to the activity of the church which had, before Marcion and, in fact, at the very beginning, recognized these truths. The prologue agrees with Tertullian that Marcion changed the "canon" which the church had received. It thus supports Zahn's view and is against Harnack's.

In general it would seem to support Zahn's judgment: ,,Marcion formed his Bible in declared opposition to the holy scriptures of the Church from which he had separated; it was in opposition to his criticism that the Church in its turn first became rightly conscious of its inheritance of apostolic writings"[22]).

3. The prologue has something to say also—and this is the main point—concerning the appropriate role of the church with respect to the canon.

De Bruyne and Harnack go out from the presupposition that it was the church that made, or formed, or created the canon. Thus De Bruyne speaks of the church of Rome as giving the decise impulse to the formation of the New Testament[23]). Harnack says that Marcion "created" the first Christian book collection and thus "founded" the New Testament; he also speaks of the prime importance of the "Kanonbilding" of the western church[24]). Knox, too speaks of Marcion forcing the issue for the "canonmakers"[25]). Others also view the church as te maker of the canon[26]).

---

[18]) *op. cit.*, pp. 337 f.

[19]) *Marcion and the New Testament*, Univ. of Chicago, 1942. For a critique of this book, see Blackman, *op. cit.*, pp. 38—41.

[20]) See, for example, his *Grundriss*, Leipzig, 1904, pp. 28—29.

[21]) Blackman, *op. cit.*, pp. 23—32, develops the difference between the "idea of the canon" and the "fixation of the canon". He criticizes Zahn for a lack of distinction on this score.

[22]) *Geschichte des N.T. Kanons*, I, p. 586, quoted approvingly by Blackman, p. 32.

[23]) *op. cit.*, p. 214.

[24]) *op. cit.*, pp. 338 and 341.

[25]) *op. cit.*, p. 36.

[26]) For example, O. Cullmann: ,,Ich bin durchaus einig mit der katholischen

Over against this view Grosheide maintains that the New Testament is canon because it is God's Word given by the Holy Spirit. That is its authority. The church cannot "make" or „create" the canon in this sense. The church can only confess that it is canon. That which God has given she can only receive [27]).

It is important to note, then, that this prologue also speaks of a "receiving". "Therefore, as being absolutely necessary, immediately in the beginning we received (παρειλήφαμεν) the birth of John. . ." It is the act of receiving that which is handed down. In the New Testament the word παραδίδωμι occurs to indicate the traditions or truths that are handed down by the Lord or by the Apostles; while παραλαμβάνω indicates the action of receiving it (I Cor. 11 : 23; 15 : 1, 3; Gal. 1 : 9, 12; I Thess. 2 : 13; 4 : 1; II Thess. 3 : 6) [28]). Thus in this prologue it has reference to that which they had received, namely, the oral traditions handed down to them concerning the birth of John. This they did not "make authoritative" but they "received" it as part of the "oikonomia" of God immediately in the beginning; and the inference is that the author of the prologue desires the readers to receive it as they find it in the gospel of Luke, written by a man who was "impelled by the Holy Spirit". Grosheide has shown that this idea of "receiving" was consistently the attitude of the church fathers and the confessions [29]).

Here then is an early witness to the fact that the church understood her role with reference to the authoritative tradition handed down to her: she could not "create" or "make"; she could only"receive" [30])

*

Theologie, dass die *Kirche selbst* im Prinzip den Kanon geschaffen hat", *Tradition*, Zürich, 1954, p. 44.

[27]) F. W. Grosheide, *Algemeene Canoniek van het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1935, pp. 96—118, esp. p. 109.

[28]) It is Cullmann's thesis that it is the Ascended Lord who speaks through the means of tradition what he had taught his disciples while he was on earth. Thus "In der durch die Apostel vollzogenen Überlieferung handelt nicht der Mensch, sondern Christus, der Herr, der diese Offenbarung auf diesem Weg kundgibt", *op. cit.*, p. 24.

[29]) *op. cit.*, pp. 105 f.

[30]) See "The Old Gospel Prologues" in The Journal of Theological Studies Vol. VI, Part 1, New Series, april 1955 by the late Rev. R. I. Heard, which appeared after this article had been prepared. Heard first calls into question the arguments of De Bruyne for the original unity of the Prologue, but fails to undermine any of them seriously. The point to which Heard attaches most weight is that the length of the Prologue to Luke is out of scale with the other Prologues and so inclusive. In reply to this, it is not all unreasonable to assume that the separate gospels influenced the style, length, etc. of their respective Prologues. It would seem likely enough that the peculiar features of Luke's Gospel, the Lucan preface, etc., as well as the peculiar place of this gospel in the Marcionite Controversy would evoke a distinctive anti-Marcionite Prologue. Heard further seeks to show the dependence of the Prologue to Luke upon Irenaeus, adv. Haer. III. XIV. 3. His whole argumentation for the priority of the latter turns, however, upon the single phrase ἀναγκαιοτάτην (magis necessaria). In our estimation, Heard has not thereby established his case.

GEBOREN UIT DE MAAGD

DOOR

DR. Y. FEENSTRA

I

INLEIDING

De tijd, waarin de „twaalf artikelen van ons algemeen ongetwijfeld Christelijk geloof" metterdaad door elk, die op de Christennaam prijsstelde, werden aanvaard, ligt reeds ver achter ons. Gedurende de laatste eeuwen is ook het oude Credo der Christelijke kerk voorwerp geworden van felle critiek. En de gedachte, alsof het tot herstel van de eenheid der kerk voldoende zou zijn, zich van de bredere confessies uit de tijd der Reformatie hierop terug te trekken, is ook van deze kant gezien een illusie gebleken.

Intussen is er één artikel, dat wel in zeer bijzondere zin aanstoot heeft gegeven aan het moderne denken. Het is de belijdenis aangaande Jezus' ontvangenis van de Heilige Geest en Zijn geboorte uit Maria als maagd.

De oorzaak hiervan kan niet gevonden worden in enige onzekerheid, die ten deze in de oude Christelijke kerk zou hebben geheerst. Reeds in de oudste vorm van het Apostolicum werd met volle duidelijkheid beleden: die geboren is van de Heilige Geest en de maagd Maria (Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine). En toen later, in de jongere vorm van het Credo, die de algemeen gangbare is geworden, de „ontvangenis" uitdrukkelijk werd vermeld (conceptus de Spiritu Sancto, natus ex virgine Maria), betekende dit niet in 't minst een verduistering van de oorspronkelijke belijdenis, maar lag dit veeleer volkomen in de lijn van wat, blijkens het Evangelie, door de engel Gabriël van Godswege aan Maria is aangekondigd [1]).

Dit neemt niet weg, dat deze uitspraak in de laatste eeuwen van allerlei kant is aangevochten en door zeer velen eenvoudig, als in strijd met het oorspronkelijke Evangelie van Jezus Christus, wordt verworpen.

Ook wie voor het overige zich in de belijdenis der kerk nog wel konden vinden, of in ieder geval aan die belijdenis nog wel een aanvaardbare uitleg meenden te kunnen geven, kwamen er eerlijk voor uit, dat ze zich hier voor een onmogelijkheid gesteld zagen. Wilde men dit artikel zo uitleggen, dat de ergernis eruit weggenomen was, zo heeft iemand bekend, dan zou men er het tegendeel van moeten maken [2]).

---

[1]) Voor de geschiedenis van het ontstaan van het Apostolicum zie men m.n. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. Cf. voor het hier vermelde: deel II (1900) p. 616 vv. De tekst van het zg. oudere Apostolicum kan men ook naslaan bij Lietzmann, art. Apostolikum R.G.G. (2de druk) I kol. 445, en in het art. Apostolische Geloofsbelijdenis in de Christelijke Encyclopaedie[2] I, p. 273.

[2]) Harnack, in het beruchte antwoord aan zijn studenten, dat aanleiding werd tot de bekende „Apostolikumstreit" (1892). Voor een en ander moge ik verwijzen naar mijn proefschrift over „Het Apostolicum in de twintigste eeuw" (1951), waar als noodzakelijke achtergrond ook de verschillende conflicten uit de vorige eeuw worden behandeld.

Zovaak dan ook de geldigheid van het Apostolicum in het geding was, concentreerden zich de moeilijkheden met name om dit artikel. En ook in onze dagen blijft het de belijdenis van Jezus' maagdelijke geboorte, die de meeste tegenstand oproept. Zo zelfs, dat de afwijzing van de belijdenis op dit punt niet slechts gevonden wordt bij vrijzinnigen van allerlei schakering, maar ook bij menigeen, die voor het overige tegenover het oudkerkelijk dogma een positieve houding aanneemt. We noemen iemand als Brunner en, ten onzent, Kohnstamm en Van der Leeuw. Typerend is ook, dat in een officieel rapport betreffende de leer van de Engelse staatskerk [3]), kan worden geconstateerd, dat ook daar wel door velen aan Christus' maagdelijke geboorte wordt vastgehouden, maar dat anderen, ofschoon ze t. o. v. de belijdenis van de vleeswording des Woords een positief standpunt innemen, toch op dit punt met de oud-kerkelijke belijdenis niet kunnen instemmen.

In deze situatie was het dan ook voor menigeen een verrassing, dat een theoloog van betekenis als Karl Barth het voor de aanvaarding en handhaving van dit deel van de belijdenis weer openlijk durfde opnemen. En ongetwijfeld heeft zijn optreden veel betekend tot doorbreking van de sterke critische traditie, die zich in dit opzicht had gevormd.

Toch heeft ook zijn invloed de bestrijding van het dogma niet tot zwijgen kunnen brengen. Terwijl bovendien de wijze, waarop hij het in zijn theologie een plaats meende te moeten geven, op haar beurt weer aanleiding heeft gegeven tot allerlei discussies en prikkelt tot nadere bezinning.

't Is tot die bezinning, dat deze studie een bijdrage bedoelt te leveren. Volledigheid wordt daarbij door ons niet beoogd. Ze is ten aanzien van een zo veelbesproken onderwerp niet mogelijk. Ze is, na alles wat er voor en na over geschreven werd, ook niet nodig. M. n. een betrekkelijk brede bespreking als door prof. Berkouwer aan dit onderwerp is gewijd, in zijn boek over „Het Werk van Christus" [4]), maakt het ons mogelijk verschillende zaken, die op zichzelf niet van betekenis ontbloot zijn, te laten rusten.

Anderzijds zijn er facetten, die vragen om een bredere behandeling, dan in het kader van bedoeld werk kon worden gegeven.

Het doen van een keus is inzonderheid noodzakelijk, waar het gaat om een beschouwing van de argumenten, waarvan de critiek zich bedient. Meermalen heeft de argumentatie een dermate lichtvaardig karakter gedragen, dat het zinloos is daar nog weer eens op in te gaan. We denken bv. aan de manier, waarop men langs tekstcritische weg het getuigenis van de evangeliën in zake de maagdelijke geboorte heeft zoeken te verzwakken. Andere argumenten evenwel wegen zwaarder en vragen om een critische overweging, die op haar beurt weer winst kan opleveren voor de positieve bezinning, die wij ons uiteindelijk ten doel stellen.

Bij deze laatste moet met name de vraag aan de orde komen, of aan de betekenis van Christus' maagdelijke geboorte recht wordt gedaan door wie haar, als Barth, alleen kunnen zien als een „teken" van de openbaring.

---

[3]) Vermeld bij Dr. F. W. A. Korff, Christologie II (1941), p. 294. De juiste titel luidt: Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922, first published 1938.

[4]) Verschenen 1953. Van betekenis is hier hfdst. V: „Het grote geheimenis".

Wijzen we deze gedachte af, dan zal moeten worden onderzocht of op andere wijze de betekenis van bedoelde uitspraak in het geheel van de Christelijke belijdenis kan worden geformuleerd.

Eindelijk vraagt dan nog overweging, of het geoorloofd is, bij eventuele aanvaarding van het bewuste artikel, dit te karakteriseren als iets van betrekkelijk secundair belang, waarom dus aan het al of niet aanvaarden daarvan toch niet zo heel veel zou zijn gelegen.

Onnodig te zeggen, dat telkens zal blijken, dat we staan voor het wonder van Gods genade, dat als zodanig mysterie is en blijft. Hier zo goed als steeds, wanneer ons denken zich op Gods openbaring richt, zullen we er aan herinnerd worden, dat ons kennen ten dele is.

Hoofdstuk I
AANTASTING EN VERWEER

A. *De z.g. „smalle basis*

't Is een bekend feit, dat de enige plaatsen, waar het Nieuwe Testament met zoveel woorden spreekt over het bovennatuurlijk karakter van Jezus' ontvangenis en geboorte, te vinden zijn in de eerste hoofdstukken van de evangeliën van Mattheus en Lukas. Het is op grond van het in deze hoofdstukken meegedeelde, dat de kerk het „geboren uit de maagd" heeft beleden.

Maar dan valt het ook niet te verwonderen, dat toen eenmaal de critiek tegen deze belijdenis opkwam, die zo schaarse vermelding werd aangegrepen als een van de krachtigste argumenten. Uit het stilzwijgen van heel het verdere Nieuwe Testament zou immers maar al te duidelijk blijken, dat deze „maagdelijke geboorte" toch eigenlijk in het Evangelie niet thuishoorde, maar er op een of andere manier achteraf in was binnengedrongen.

Dat de beide genoemde evangelisten er melding van maken, wordt vrij algemeen erkend. De vroeger wel gewaagde poging, aannemelijk te maken, dat de betrokken woorden in Lukas 1 op een vervalsing van de tekst berusten, kan zonder meer als mislukt worden aangemerkt. De overlevering van de tekst biedt hiervoor immers niet de minste aanleiding. Ingewikkelder leek de situatie te worden, toen in 1892 de dames Lewis en Gibson in het Katharinaklooster op de Sinaï een Syrische vertaling van de evangeliën vonden, die er blijk van zou geven, dat althans het verhaal van Mattheus in zijn oorspronkelijke vorm de maagdelijke geboorte niet bevatte. Intussen is reeds de innerlijke tegenstrijdigheid, die van het aanvaarden van deze Syrische lezing het gevolg zou zijn, voldoende bewijs, dat we hier de oorspronkelijke lezing van Mattheus' verhaal onmogelijk op het spoor kunnen zijn. Vrijwel algemeen wordt dan ook tegenwoordig weer aanvaard, dat zowel bij Mattheus als bij Lukas de vermelding van de ontvangenis van de Heilige Geest en van de geboorte uit de maagd onaanvechtbaar moet worden geacht [1]).

---

[1]) Matth. 1 : 18—25, Luk. 1 : 26—38. Slechts terwille van de curiositeit vermelden we de opvatting van de Amerikaanse theoloog Palmer, dat dit t. a. v. Lukas in zoverre minder duidelijk is, dat men zijn verhaal ook anders zou kunnen lezen. „Nothing here directly excludes human paternity". Al stemt Palmer toe, dat het wel niet zo zal zijn bedoeld. Fred. Palmer, The Virgin Birth, New-York 1924, p. 51.

Des te meer nadruk pleegt men dan echter te leggen op het feit, dat een dergelijke vermelding bij de andere evangelisten niet wordt gevonden en dat ook de brieven van het Nieuwe Testament er niet van spreken. Dit wordt dan op zijn minst beschouwd als een aanwijzing, dat Markus en Johannes, en evenzo bv. Paulus en Petrus, t.a.v. het wonder, waarvan Christus' geboorte vergezeld zou zijn gegaan, onkundig zijn geweest. Terwijl volgens anderen aan hun opzettelijk zwijgen zelfs het karakter moet worden toegekend van een bewuste ontkenning.

Het is van deze stand van zaken, dat wij ons rekenschap hebben te geven. Kan van verschillende andere argumenten worden gezegd, dat ze tegenwoordig geen opgeld meer doen, dit argument is nog tenvolle actueel. Ook voor velen in onze dagen blijkt dit „zwijgen" van het N. T. een bezwarende omstandigheid te zijn. Met allerlei andere bezwaren mag het wat meevallen, de maagdelijke geboorte rust toch maar op een „smalle basis".

Nu zijn er, die op het standpunt staan, dat heel die vraag, of de Schrift er uitvoeriger of minder uitvoerig, duidelijker of minder duidelijk over spreekt, niet zo belangrijk is. In vragen, zoals ze hier in geding zijn, zo zeggen ze, behoort de beslissing toch uiteindelijk te vallen niet op exegetisch maar op dogmatisch niveau.

Volgens Karl Barth bv., aan wie hier in de eerste plaats is te denken, is inderdaad het getuigenis van de Heilige Schrift aangaande de geboorte uit de maagd niet zo sterk en zo duidelijk als men zou hebben verwacht [2]). De Nieuwtestamentische overlevering is hier „met vragen omgeven". Maar terwijl nu Barth enerzijds constateert, dat deze vragen waarlijk niet zo dringend zijn, dat ze tot verwerping van het dogma zouden noodzaken, is hij anderzijds van oordeel, dat men de beslissing in zaken als deze ook niet afhankelijk kan maken van de precieze stand van het getuigenis der Schrift. De verschillende exegetische overwegingen leiden hier niet tot zekerheid. Deze kan alleen liggen op een ander, op het dogmatisch terrein [3]).

Soortgelijk is het standpunt van de Anglicaanse theoloog O. C. Quick. Hierover moeten z.i. alle partijen het eens zijn, dat het de dogmatische overwegingen zijn, die op het onderhavige punt alleen tot de beslissing kunnen leiden. De historische evidentie immers draagt een dermate raadselachtig en dubbelzinnig karakter, dat daaruit geen conclusie kan worden getrokken [4]).

Treedt hier t.o.v. de vraag, welke gegevens het N. T. biedt, een zekere onverschilligheid aan de dag, deze wordt zeker niet door allen gedeeld. Velen blijven terecht deze vraag zien als de allesbeheersende. Maar voor hen wordt dan ook meermalen de aangeduide situatie eerst recht pijnlijk. Ook waar men de maagdelijke geboorte niet wil loochenen, komt men er licht toe haar een enigszins secundair karakter toe te kennen. We vinden dit zelfs bij een Rooms Katholiek geleerde als M. Schmaus. Uit het feit, dat alleen Mattheus en Lukas van de maagdelijke ontvangenis van Jezus spreken, mag men z.i. niet afleiden, dat het hier zou gaan om een element,

[2]) Kirchliche Dogmatik I, 2, p. 190 vv.

[3]) We komen op Barths beschouwingen nader terug. Voor het moment zij, behalve naar de K. D., slechts verwezen naar zijn La Confession de Foi de l'Eglise, 2de dr. 1946, p. 45.

[4]) O. C. Quick, Doctrines of the Creed, 1943, p. 156 vv.

dat innerlijk vreemd is aan de boodschap van het N. T. Daar echter de belangrijkste dingen, die de Schrift aangaande Christus leert, bv. dat Hij de Zoon van God is en de Messias, benevens de heilsbetekenis van Zijn sterven, niet onlosmakelijk met het bovennatuurlijk karakter van Zijn geboorte verbonden zijn, laat staan er van afhangen, kan men zich er toch eigenlijk ook niet over verwonderen, dat niet alle schrijvers van het N. T. er over spreken [5]). Hier is dus de houding deze, dat men zich, gezien het enigszins secundaire karakter, dat de maagdelijke geboorte eigen zou zijn, met betrekking tot de schaarse vermelding weet te troosten [6]).

Intussen zijn er ook, en hiermee komen we tot degenen, voor wie de hier bedoelde situatie het meest nijpt, die zich in deze troost niet zo gemakkelijk kunnen vinden, daar zij de vraag niet van zich kunnen afzetten, of een zo schaarse vermelding niet noodzaakt tot de conclusie, dat we hier staan voor een gegeven, dat van de oorspronkelijke inhoud van het Evangelie geen deel heeft uitgemaakt. Figuren dus, die misschien allerlei andere argumenten in hun voosheid doorzien, en zich daarvan ook uitdrukkelijk distantiëren, maar die in dit stilzwijgen van de meerderheid der Nieuwtestamentische getuigen een situatie voor zich zien, die het hun, bij alle innerlijke bereidheid, toch wel zeer moeilijk maakt met de kerk van alle eeuwen Jezus' maagdelijke geboorte te belijden.

Hier mag wel met name genoemd de Leidse hoogleraar Sevenster, die in zijn Christologie van het Nieuwe Testament aan dit argument grote betekenis blijkt toe te kennen. Dat de prediking betreffende de maagdelijke geboorte beperkt blijft tot de weinige verzen in de geboorteverhalen van Mattheus en Lukas, lijkt hem er toch wel op te wijzen, dat we hier staan voor iets, dat aan Paulus bv. onbekend is geweest. Zou hij anders nergens aanleiding hebben gevonden er over te spreken? [7]) Tot een besliste uitspraak komt Sevenster niet, maar hij meent toch dat er belangrijke argumenten te noemen zijn voor de stelling, dat dit deel van de prediking later gevormd is, waarbij men dan gebruik zou hebben gemaakt van Oudtestamentische motieven. „Wenst men deze laatste interpretatie niet te aanvaarden", zo besluit hij zijn verhandeling, „dan moet in elk geval erkend worden, dat de maagdelijke geboorte voor verreweg het grootste deel der Nieuwtestamentische geschriften als element der prediking geen grote betekenis heeft gehad" [8]).

Dezelfde aarzelende houding vinden we bij professor De Vos, in zijn boek over „Het Christelijk geloof". Ook voor hem ligt „het belangrijkste bezwaar" hierin, dat wij verder in het N. T. niets van een wonderbare geboorte van Jezus horen. En al doet dit bezwaar hem niet tot verwerping concluderen, tot de aanvaarding van de maagdelijke geboorte verhindert het hem in elk geval wel te komen. Tot tweemaal toe constateert hij, dat het moeilijk is het voor en tegen juist, of billijk, tegen elkaar af te wegen

---

[5]) M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, 1949, p. 614.

[6]) Hoe over dit „secundaire" te denken valt, hopen we te bespreken aan het eind van deze studie.

[7]) A. w., p. 136 v. Andere argumenten, die Sevenster zwaar wegen, zijn: de houding van Jezus' verwanten, onder wie ook Maria, blijkens Mark. 3 : 21, en het feit, dat de bewuste verhalen z. i. op meerdere plaatsen legendaire trekken vertonen.

[8]) A. w., p. 141.

en zodoende tot een conclusie te komen. De strijd om de maagdelijke geboorte zal dan ook z. i. voorlopig wel niet beslecht zijn [9]).

Terloops willen wij er melding van maken, dat bij velen die zich over het zwijgen van het N. T. verbazen, de bewering wordt gevonden, dat zich in de andere evangeliën en in de brieven wel plaatsen laten aanwijzen, die met de geboorteverhalen in strijd zijn, of althans schijnen te zijn. Zo constateert De Vos, dat Maria later niets meer van de wonderbaarlijke gebeurtenissen bij Jezus' geboorte schijnt te weten. Dit moet dan blijken uit het in Markus 3 vermelde feit, dat ook bij haar alle begrip voor zijn optreden ontbreekt. Hierin ligt trouwens ook een van de bijkomende moeilijkheden van Sevenster. Daarnaast wijst men op uitspraken van de apostel Paulus, als Rom. 1 : 3, Rom. 8 : 3 en Gal. 4 : 4. We willen hierop terwille van de begrenzing van onze stof niet ingaan, maar verwijzen naar wat er door anderen tegen is ingebracht [10]).

Ons is het hier te doen om het argument als zodanig van de schaarse vermelding van Christus' bovennatuurlijke ontvangenis en geboorte en de daarop gegronde aarzeling of verwerping.

De *eerste* opmerking, die we willen maken, is deze, dat we hier te doen hebben met een argumentatie, die in wezen van Schriftcritische aard is.

Dit treedt natuurlijk bijzonder aan de dag in die gevallen, waarin men op genoemde grond de belijdenis verwerpt. Dr. Herman Ridderbos heeft hierop gewezen in zijn bespreking van Sevensters opzienbarende boek. Bij alle, onomwonden uitgesproken, dankbaarheid voor de positieve toon, waarin het geschreven is, aarzelt hij toch niet de vinger te leggen bij de principiële fout, die Sevensters werk blijft aankleven, namelijk dat ook bij hem tenslotte de historische critiek beslist inzake het al of niet betrouwbaar zijn van het Nieuwtestamentisch getuigenis. Terecht spreekt Ridderbos van een „onoverwonnen dualisme van geloof en historische critiek" [11]).

Maar datzelfde dualisme doet zich gelden, waar wel de beslissing in andere richting valt, doch in wezen dezelfde methode wordt gevolgd. We denken o. a. aan Korff, volgens wie het argument in quaestie, dat voor Sevenster zo zwaar weegt, rustig kan worden uitgeschakeld. Wat hij opmerkt over de zeer betrekkelijke waarde van het argumentum ex silentio (d. w. z. de bewijsvoering, waarbij uit het feit dat over iets wordt *gezwegen*, verstrekkende conclusies worden getrokken) en over het bijzonder karakter van de evangeliën van Markus en Johannes, om alleen daarvan maar te spreken, is ontegenzeggelijk van betekenis. Nog meer moet trouwens gewaardeerd worden zijn uitspraak dat, indien het historisch onderzoek het laatste woord zou hebben inzake de berichten omtrent Jezus Christus, „van geloof in Hem nimmer sprake zou kunnen zijn, aangezien dat onderzoek nooit meer dan een voorlopige zekerheid vermag te geven" [12]). Wanneer hij evenwel uitdrukkelijk zegt, het niet op te willen nemen voor de onfeil-

---

[9]) A. w. (1948), p. 200 v.

[10]) Cf. o. a. Korff a. w., p. 301 v. Voor wat betreft Rom. 1 : 3 zie men bv. Sevenster op p. 135. En in verband met Markus 3 lette men ook eens op de houding van Maria, gelijk die getekend wordt in Joh. 2.

[11]) Cf. voor bedoelde bespreking Geref. Theol. Tijdschrift, 47ste jg., p. 62 vv.

[12]) A. w., p. 309, cf. I, p. 22 vv.

baarheid van de Heilige Schrift, noch voor die van het N. T. [13]), maar constateert, dat de berichten aangaande de maagdelijke geboorte nu eenmaal behoren bij Jezus Christus en dat nu het gezag van het middelpunt zich onwillekeurig meedeelt aan dat, wat om dit middelpunt heen is geschaard, komt hij toch boven de subjectiviteit niet uit. Via een beschouwing over de maagdelijke geboorte als begeleidend teken van de vleeswording des Woords [14]), komt hij tot de conclusie, dat ze in het geheel van de Christelijke theologie volkomen past [15]). Om daarna nog weer eens vast te stellen, dat het met de bezwaren toch heus wel meevalt, wanneer men ze slechts weet te schatten op hun eigen waarde en gewicht en zich daartoe los weet te maken van de nog altijd heersende critische suggestie, volgens welke negeren nu eenmaal wetenschappelijker schijnt te zijn dan poneren.

Hier wordt, zo menen we, wel het negatieve resultaat van de critische methode afgewezen, maar het betekent niet dat de critische instelling overwonnen zou zijn [16]). Dit laatste is eerst het geval, wanneer alle afwegen van pro en contra, maar ook alle aandacht voor de vraag, of de maagdelijke geboorte van de Heiland in het geheel van het Evangelie „past", terugwijkt voor het eerbiedig buigen voor dat Evangelie zelf, zoals het in de Schriften van het Nieuwe Testament gezaghebbend tot ons komt.

Een *tweede* opmerking, die ons van het hart moet, is dat in het boven gesignaleerde werken met het argument van de „smalle basis" toch wel een sterk quantitatieve benadering van het N. T. aan de dag komt.

Beslissend voor de hier gevolgde wijze van redeneren is immers niet de vraag: wordt de maagdelijke geboorte ons in de Schrift meegedeeld?, maar: hoevaak gebeurt dat en door wie? En het verraadt een visie op de Schriften van het N. T., waarin deze min of meer los naast elkaar blijven staan. Wat slechts in een of twee van de boeken van het N. T. wordt gevonden, wordt gezien als insluipsel, particuliere opvatting van de betrokken auteur of vrucht van de gemeente-theologie in een bepaalde omgeving of periode. Wat heeft men telkens weer gesproken van verschillende „Christologieën", die in het N. T. zouden moeten worden onderscheiden. En wat is het een verheugend feit geweest, dat Sevenster in zijn genoemde boek weer durfde spreken van „*de* Christologie van het Nieuwe Testament". Intussen, dit bleek bij Sevenster, hoezeer als zodanig ook te waarderen, resultaat van historische bewijsvoering. Het draagt bij hem, zover wij zien kunnen, niet het karakter van een geloofsvooroordeel. Waar het laatste gevonden wordt, daar is de eenheid niet het in de weg van wetenschappelijk onderzoek gewonnen resultaat, maar daar is ze uitgangspunt. En zo eerst komt de weg vrij voor een luisteren naar de Schrift, waarbij wij niet langer oordelend

---

[13]) A. w., p. 310.

[14]) Over deze „teken"-opvatting, zoals ze m. n. ook bij Barth naar voren komt, hopen we beneden te handelen.

[15]) A. w., p. 313.

[16]) Hetzelfde geldt van een Anglicaans theoloog als A. C. Headlam, bij wie Korff zich in 't resultaat aansluit. Ook deze staat positief tegenover de maagdelijke geboorte. „I can find no strong reasons for this scepticism. It (sc. the virgin birth) is really objected to on *a priori* grounds". Maar de uiteindelijke grond voor aanvaarding is deze: „We believe it, because we accept the Incarnation, and it harmonizes with that belief". A. C. Headlam, The Church of England, London 1924, p. 58v.

boven haar staan, maar waarin ook onze wetenschappelijke arbeid geschiedt in onderworpenheid aan het geschreven Woord van God [17]).

Wie van de eenheid van het N. T. gelovig uitgaat, komt met de vraag van het stilzwijgen van de andere evangelisten en apostelen wel in aanraking. Maar hij zal op grond van dit stilzwijgen niet ook maar de *mogelijkheid* kunnen overwegen, dat de geboorteverhalen niet betrouwbaar zouden zijn. Hij zal zich rekenschap geven van de samenhang, die het N. T. vertoont. En hij zal vanuit die samenhang pogen dit stilzwijgen te verstaan. Maar onafhankelijk van het resultaat van dit pogen, zal hij buigen voor wat hem van Godswege is geopenbaard. Achter alle auteurs van brieven en evangeliën immers weet hij de Heilige Geest te staan, als de eerste en eigenlijke Auteur, Die op Zijn tijd en op Zijn wijze Christus' kerk bekend heeft gemaakt ook met het feit van Zijn bovennatuurlijke geboorte [18]).

Wij komen tot het *derde*, dat hier naar voren moet worden gebracht. Waar de eenheid van de openbaring, zoals ze in het N. T. tot ons komt, wordt beleden, daar komt ook het gezicht vrij op de geschiedenis, die deze openbaring heeft doorlopen [19]). Veel te weinig pleegt men zich hiervan rekenschap te geven. En het is één van de dingen, die zich in de critiek op de berichten inzake Jezus' geboorte keer op keer wreken.

Juist waar gerekend wordt met het feit, dat de Nieuwtestamentische openbaring een geschiedenis heeft doorlopen, begint men te verstaan, dat het in de aard der dingen ligt, wanneer een bepaald gegeven niet steeds en niet overal vermeld wordt. Niet alle dingen werden gelijk geopenbaard. Er zijn er, die bij de aanvang horen. Er zijn andere, die typisch zijn voor het latere stadium. Jezus geeft ons zelf het voorbeeld, wanneer Hij aan Zijn discipelen toevertrouwt, dat Hij hun nog vele dingen te zeggen heeft, maar dat zij die nu nog niet kunnen dragen. In de brief aan de Hebreeën wordt onderscheiden tussen een gevoed worden met melk en met vaste spijs. Letten we op de brieven van Paulus, dan treft het ons, dat niet in alle dezelfde onderwerpen ter sprake komen. En dat varieert dan niet alleen naar de omstandigheden van de geadresseerden of van Paulus zelf, maar ook naar het vroegere of latere stadium, waarin ze zijn geschreven.

En nu heeft in die geschiedenis van de openbaring ook de maagdelijke geboorte een plaats. Letten we op haar feitelijkheid, dan staat ze natuurlijk aan het begin, als de wondere weg, waarin de beloofde Verlosser tot ons menselijk leven is ingegaan. Maar dat betekent allerminst, dat ze nu ook terstond algemene bekendheid zou hebben moeten ontvangen. Die bekendheid heeft ze gekregen op Gods tijd en op de wijze, die Hij nodig vond. En willen wij van die tijd en die wijze iets weten, dan moeten wij ophouden de zich aan ons openbarende God daaromtrent iets te willen voorschrijven. De enige weg om hier iets te weten is immers, in de Schriften van het N. T. zelf na te gaan, hoe en wanneer het Hem behaagd heeft, wat Hij zelf in

---

[17]) We verwijzen naar Dr. F. W. Grosheide, De eenheid der Nieuw-Testamentische Godsopenbaring, 1921.

[18]) Cf. ook Dr. A. D. R. Polman, Onze Ned. Geloofsbelijdenis II, p. 256 v. en 260 v.

[19]) Cf. Dr. F. W. Grosheide, De geschiedenis der Nieuw-Testamentische Godsopenbaring, 1925. Verder: De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament, 1953.

de ontvangenis en geboorte van onze Heiland wonderbaar heeft gewrocht, nu ook ter kennis van Zijn gemeente te brengen.

Het is van deze gezichtspunten uit, dat wij dat z.g. zwijgen van het N. T. nader willen onderzoeken. En het zijn o. i. de enige gezichtspunten, vanwaaruit dit kan en mag gebeuren.

(Wordt vervolgd)

*

ERRATA

(artikel Dr. R. Schippers, De papyruscodex van Johannes)

bladz. 38 regel 3 van boven staat: ontbreekt; lees: voorkomt
bladz. 38 regel 4 van boven staat: XI 54; lees: XI 54,
bladz. 40 regel 3 van beneden staat: het antigraphon; lees: het exemplaar waarnaar P^{66} werd gereviseerd
bladz. 44 regel 18 van beneden staat: een tekst die ook in P^{66} is; lees: plaatsen die ook in P^{66} zijn

Vijftig jaar geleden, op 2 juli 1907, promoveerde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam *Frederik Willem Grosheide* tot doctor in de theologie op een dissertatie over *De Verwachting der Toekomst van Jezus Christus*.

Ter ere van zijn gouden doctoraat bieden de leden, ordinarii en extraordinarii, van de Theologische Faculteit dezer Universiteit, zijn leerlingen en collega's, hem deze bundel opstellen aan in grote en diepe erkentelijkheid voor zijn wetenschappelijk werk, zijn bijdrage aan de bloei van de Faculteit en van de Universiteit en zijn hartelijke collegialiteit; en met de bede dat God hem in een door Zijn genade overstraalde levensavond nog lange tijd ook de voortzetting van zijn studie veroorlove.

Zij vragen hem verschoning voor het feit, dat zij de verzorging van het dubbele nummer van het tijdschrift, waarvan hij de eindredacteur is, voor ditmaal aan zich getrokken hebben. Zij betuigen tevens hun dank aan de redacteuren van dit tijdschrift, voor zover deze niet tot hun gezelschap behoren, voor de welwillendheid waarmee zij toestonden dat dit nummer buiten hun bemoeienis om tot stand kwam. En vooral ook danken zij de uitgever, de Uitgeversmaatschappij J. H. Kok N.V. te Kampen, voor de goede zorgen aan de uitgave van dit extra nummer besteed.

Namens de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit,

R. SCHIPPERS,
h. t. decaan

JERUZALEM IN DE O.T. PERIODE TWEEMAAL VERWOEST?

DOOR

Dr. G. CH. AALDERS

Waarom wordt de bovenstaande vraag gesteld? Men is het er toch vrijwel over eens, dat er in de O.T. periode slechts van één verwoesting van Jeruzalem sprake is, en wel door de Chaldeeën onder Nebukadnezar in 586 voor Chr. Wel hebben enkelen de veronderstelling geopperd dat vóór het einde van het O.T. tijdvak nog een tweede verwoesting zou hebben plaats gehad. Zo reeds H. Ewald in zijn *Geschichte des Volkes Israel*[3], vierter Band, Göttingen 1864, blz. 155—158, die aan een dergelijke katastrofe, veroorzaakt door de naburige volken, nog tijdens de laatste levensjaren van Zerubbabel of in de daarop aansluitende periode, onder de regering van Darius I of uiterlijk tijdens Xerxes, denkt. Later Ernst Sellin, *Serubbabel*, Leipzig 1898, blz. 50—58, die uit het schrijven van Rehum (Ezra 4 : 8—16) wil concluderen tot een opstand van de uit Babel weergekeerde Joden, die tot een nieuwe verwoesting van stad en tempel geleid zou hebben; en Hugo Winckler, *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, Band III, Leipzig 1901, blz. 431 v., die uit de profetie van Obadja afleidt dat een tweede verwoesting van Jeruzalem moet hebben plaats gevonden, die ook door hem (a. w. blz. 453) in verband wordt gebracht met een opstand van de teruggekeerde exulanten en in het jaar 500 gedateerd wordt. Maar deze veronderstelling heeft tot dusver weinig ingang gevonden en Sellin zelf past in de eerste editie van *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, Leipzig 1922, blz. 227 op zulk een verwoesting onder Darius omstreeks 500 de qualificatie „unsicher" toe.

Thans echter heeft zich een nieuwe pleitbezorger voor de gedachte aan een tweede verwoesting van Jeruzalem aangediend in Julian Morgenstern die in het *Hebrew Union College Annual*, vol. XXVII (1956), blz. 101—179, onder de titel *Jerusalem — 485 B. C.*, in een breedvoerig betoog tracht aan te tonen, dat er inderdaad een revolte van de teruggekeerde ballingen is geweest, die tot een herhaling van de katastrofe van 586 heeft geleid. Deze katastrofe stelt hij in het jaar der troonsbestijging van Xerxes, 486/5 voor Chr. Hij is van oordeel dat er ook reeds onder Zerubbabel een poging moet zijn ondernomen om zich van het Perzische gezag los te maken, die echter zonder bizonder désastreuze gevolgen mislukt is, en dat de nationalistische partij na de tegenslag die Perzië ondervond in de strijd met de Grieken (Marathon), opnieuw de kans heeft gegrepen bij de dood van Darius, maar, niet genoegzaam geprepareerd, door het optreden van de nabuurvolken als Edom, Moab, Ammon, de Filistijnen, Sidon, onder goedkeuring en met beperkte medewerking van Xerxes, een katastrofale nederlaag heeft te incasseren gekregen: de door de nationalisten gezalfde koning zou, na de verovering van Jeruzalem en het verbranden van de in 516

gebouwde tempel, op de vlucht geslagen, maar gegrepen en (vermoedelijk) ter dood gebracht zijn, terwijl een groot aantal Judeeërs als gevangenen werd weggesleept om als slaven verkocht te worden. Dit tracht hij te bewijzen met een beroep op tal van plaatsen uit het O.T.: de profetie van Obadja, de korte profetieën tegen de nabuurvolken in Ezech. 21 : 33—37 (Statenvert. vs 28—32); 25 : 1—17; 28 : 20—26; 35 : 1—36 : 15, de Klaagliederen, Psalmen als 2, 44, 74, 79, 83, en passages als Jes. 63 : 15—64 : 11 en Joël 4 : 2—8, 19, 20 (Statenvert. hfdst. 3); ook Neh. 1 : 1—3 zou daarop betrekking hebben.

Het is dit betoog, dat noopt tot het stellen van de vraag: is er werkelijk zulk een tweede verwoesting van Jeruzalem in de O. T. periode geweest? De argumenten van Morgenstern dienen getoetst te worden, en het is de bedoeling van deze bijdrage dit, zij het ook in het kort, te doen. Daarbij komt het er vooral op aan, of er geldige redenen zijn om de verwoesting van stad of tempel waarvan in de aangehaalde teksten sprake is, *niet* van die in 586 te verstaan, gelijk men gemeenlijk doet, maar daarbij te denken aan een overigens niet bekende, alleen veronderstelde gebeurtenis van een eeuw later. Morgenstern moet zelf toegeven (a. w. blz. 176), dat het O.T. nergens van een zodanig gebeuren in 486/5 een rechtstreekse en duidelijke mededeling biedt. Welke zijn dan de redenen welke hij voor zijn veronderstelling heeft? Als een van die redenen noemt hij dat van een vijandig optreden van Edom en andere nabuurvolken tegen Juda in 586 geen sprake kon zijn, omdat deze toen Juda's geallieerden waren; hij wijst daartoe op Jer. 40 : 11, waar blijkt dat verschillende Judese troepenafdelingen bij die volken een onderkomen gezocht en gevonden hadden. Maar dit zegt niet veel: al waren Juda en de nabuurvolken één in verzet tegen Babel, dat behoefde allerminst te verhinderen dat er duidelijke uitingen van onderlinge rivaliteit openbaar werden; terecht zegt Georg Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel,* Berlin 1952, blz. 88: „Wenn Ammon, Moab und Edom auch am Aufstand gegen Babylonien beteiligt waren, werden sie doch eine gewisse Schadenfreude über den alleinigen Untergang des rivalisierenden Reiches Juda nicht verhehlt haben". En verhaalt Jer. 40 : 13 v. niet dat de in Juda teruggekeerde commandanten der troepenafdelingen Gedalja wisten te waarschuwen tegen de boze plannen van de Ammonietische koning Baälis, waarschuwingen die hij niet aanvaardde, maar die tot zijn schade maar al te juist bleken te zijn (Jer. 41 : 2 v.)? Een andere reden is deze dat noch bij Obadja noch in de profetieën van Ezechiël, waarop hij zich beroept, sprake is van Nebukadnezar of de Chaldeeën als oorzaak van Jeruzalems ondergang. Maar het is onmogelijk in Obadja de Edomieten als de primaire bewerkers van Juda's katastrofe te zien, zoals Morgenstern wil: uit vs 11—14 blijkt duidelijk dat de eigenlijke ramp werd veroorzaakt door een andere macht, en dat de Edomieten zich daarover verheugden en zelfs hun medewerking verleenden. „Ten dage, dat vreemden zijn (Jakobs) leger gevangen namen en uitlanders zijn poort binnenkwamen en over Jeruzalem het lot wierpen" wordt aan Edom verweten dat het „afzijdig stond", ja, ook was „*als* een van hen". Telkens is sprake van „de dag van zijn broeder", de „dag van diens rampspoed, ondergang, benauwdheid, onheil en ongeluk", waarop Edom „ziet", waarover hij „zich vrolijk maakt" en „een grote mond opzet", waarop hij ook „komt in de poort van Gods volk", ja „de hand uitstrekt naar zijn have" en zelfs de vluchtelingen „uitroeit" of

„overlevert". In gelijke geest uit zich Ezechiël, als hij ervan gewaagt hoe Edom „ten tijde van hun rampspoed, ten tijde van de eindafrekening" de Israëlieten heeft „overgeleverd aan het geweld van het zwaard" (Ezech. 35 : 5). Bizondere aandacht vraagt hier de zegswijze „ten tijde van de eindafrekening" (בעת עון קץ), die ook gebezigd wordt in Ezech. 21 : 30 (Statenvert. vs 25), en aanduidt het tijdstip waarop de schuld tot de uiterste grens gekomen is en waarop dan ook de rechtvaardig verdiende straf de schuldigen treft; bedoeld is daarmee het tijdstip van Jeruzalems verwoesting door de Chaldeeën. Het gebruik van deze zegswijze toont duidelijk dat het gaat over de gemene rol die de Edomieten in 586 hebben gespeeld. Wel meent Morgenstern dit getuigenis van Ezechiël te kunnen elimineren, door zowel deze profetie tegen Edom alsook die van 25 : 12—14, met de overige korte profetieën tegen de nabuurvolken, aan Ezechiël te ontzeggen en voor toevoegsels van een veel latere hand te verklaren, maar, al heeft hij daarbij Hölscher (*Hesekiel, der Dichter und das Buch,* Giessen 1924) op zijn hand, werkelijk objectieve gronden zijn daarvoor niet aan te voeren (zie Fohrer, a. w. blz. 92 voor Ezech. 35 : 1—36 : 15, en blz. 87 v. voor de kleine profetische uitspraken van Ezech. 25).

Als reden om de Klaagliederen niet op de verwoesting van Jeruzalem door de Chaldeeën te laten slaan, maar op een gebeurtenis die een eeuw later zou hebben plaats gehad, noemt Morgenstern voornamelijk Klaagl. 1 : 10, waarin hij op grond van de herinnering aan Deut. 23 : 3 meent te mogen lezen dat het juist de Ammonieten en Moabieten zijn geweest die de hier bedoelde katastrofe hebben veroorzaakt, al worden deze dan niet met name genoemd. Ik blijf echter — in weerwil van de kritiek door J. D. W. Kritzinger, *Q^{e}hal Jahwe, Wat dit is en wie daaraan mag behoort,* Kampen 1957, blz. 92 —, van de overtuiging dat de dichter de bepalingen uit Deut. 23 : 3 en 7 v. heeft toegepast op de veroveraars van het jaar 586, een overtuiging die klaarblijkelijk ook door Hans Joachim Kraus, *Klagelieder (Threni),* Neukirchen 1956, blz. 25 gedeeld wordt. Dat ook de Edomieten in Klaagl. 4 : 21, 22 worden genoemd, kan niet bewijzen dat hun hier een andere rol wordt toegeschreven dan in de profetieën van Obadja en Ezechiël. Overigens bevatten de Klaagliederen juist duidelijke aanwijzingen dat zij betrekking hebben op het gebeuren van 586: met name zij hier gewezen op de meer dan eens geuite belijdenis, dat het is om begane zonde, waarom Jeruzalem zo lijden moet: Klaagl. 1 : 5, 8, 14; 4 : 6; 5 : 7; voorts ook op de beschuldiging aan het adres van de (valse) profeten, Klaagl. 2 : 14, die kennelijk herinnert aan wat wij lezen bij Jeremia (zie hfdst. 23) en bij Ezechiël (zie hfdst. 13). Een uitspraak als in Klaagl. 4 : 12 zou in toepassing op een tweede verwoesting van Jeruzalem volslagen ondenkbaar wezen: de eerste verwoesting had luce clarius doen zien dat het allerminst ongelooflijk was „dat een tegenstander of vijand zou komen binnen de poorten van Jeruzalem". En in Klaagl. 4 : 20 kan men een veelzeggende herinnering vinden aan de mislukte vlucht van Zedekia; Morgenstern denkt aan een soortgelijk gebeuren met de nationalistische koning, maar het is wel heel eigenaardig hierin niet te zien de beschrijving van het ons uit 2 Kon. 25 : 4—6 bekende feit en erin te lezen een getuigenis voor een overeenkomstig feit uit veel later tijd waarvan we in het geheel niet weten. Terwijl ten slotte ook de schrille kleuren waarin de hongersnood wordt getekend (Klaagl. 1 : 11; 2 : 11 v., 20; 4 : 3—5, 8—10) onmiskenbaar heenwijst naar een langdurige belegering,

volkomen in strijd met de voorstelling van Morgenstern alsof de stad een vrij gemakkelijke prooi van de aanvallende nabuurvolken zou zijn geweest.

Wat het beroep op Neh. 1 : 1—3 betreft, zij het volgende naar voren gebracht. Morgenstern is van oordeel dat de teleurstelling en smart van Nehemia onmogelijk verklaard kunnen worden uit het voortbestaan van de situatie waarin Jeruzalem door de katastrofe van 586 geraakt was, maar hun grond moeten vinden in een feit van meer recente datum. Maar als de schenker van Artaxerxes I Longimanus (465—424 v. Chr.) in diens twintigste jaar, d. i. in 445 voor Chr., nog zo heel erg bedroefd kan zijn over een gebeurtenis die al veertig jaar tevoren had plaats gevonden, is het dan werkelijk zo onverklaarbaar dat zijn gemoedstoestand zo geweest kan zijn tengevolge van het nog voortduren van een situatie zoals die in 536, ruim negentig jaar vroeger, door de teruggekeerde ballingen werd aangetroffen? Het is echter zeer waarschijnlijk dat er ook wel een concrete aanleiding aanwijsbaar is, waardoor de teleurstelling van Nehemia wordt verklaard. Deze concrete aanleiding is dan het optreden van de landvoogd Rehum (zie Ezra 4 : 7 vv.); Nehemia zal ten gevolge van zijn positie wel van dit optreden op de hoogte geweest zijn, en eveneens wel geweten hebben wat de koning aan Rehum had geantwoord (Ezra 4 : 23); daarom zal hij zeer benieuwd geweest zijn wat de Samaritanen daarna hadden gedaan, en als we nu uit Neh. 1 : 3 mogen afleiden dat deze wel wat meer gedaan hebben dan de koning in zijn brief bevolen had (zie H. H. Grosheide in *Het Oude Testament van verklarende aantekeningen voorzien*, deel I, Kampen 1952, op Ezra 4 : 23), dan is de bittere stemming van Nehemia uitnemend te verklaren zonder dat men de toevlucht behoeft te nemen tot een veronderstelde herhaling van de katastrofe van 586. Wel spreekt Ezra 4 : 6 van een vijandige handeling die in het begin van de regering van Ahasveros, d. i. Xerxes, gedateerd wordt, maar de zegswijze: „dienden zij een aanklacht in tegen de inwoners van Juda en Jeruzalem" is van veel te zwakke strekking, om daarop de hypothese van een feit te bouwen dat de ramp van 586 zou hebben geëvenaard.

De getuigenissen uit de Psalmen waarop Morgenstern steunen wil, zijn nog veel minder sterk. Het gaat daarbij om Psalmen die merendeels veelal als Makkabees werden gequalificeerd (44, 74, 79, 83), maar Morgenstern wijst er op (evenals ik gedaan heb in mijn *Oud-Testamentische Kanoniek*, Kampen 1952, blz. 321) dat deze opvatting in de laatste tijd door een toenemend aantal geleerden op verschillende gronden is prijsgegeven. De gronden waarop hij ze op de door hem veronderstelde gebeurtenissen van 486/5 wil laten slaan, zijn echter weinig steekhoudend. Als een van zijn sterkste argumenten noemt hij „the important theological doctrine" van de motivering „for His name's sake" in Ps. 79 : 9, die het eerst zou zijn geformuleerd door Ezechiël (36 : 16—32) en wel niet vroeger dan ± 570. Nu is moeilijk aan te tonen, dat er tussen Ps. 79 en de profetie van Ezechiël op dit punt reële literaire relatie bestaat: Ps. 79 : 9 gebruikt de termen על דבר כבוד שמך en למען שמך die juist bij Ezechiël niet voorkomen. En wat de idee betreft, valt het op hoe sterk bij Ezechiël de tegenstelling op de voorgrond treedt: „niet om uwentwil, maar om mijn heilige naam", een tegenstelling waarvan in Ps. 79 niet blijkt. Een ander argument ontleent hij aan Ps. 74 : 3—7: bij de Chaldeeën zouden geen motieven hebben kunnen bestaan om tot zulk een optreden ten opzichte van de tempel te komen, wel bij de jegens Israël zo

vijandige nabuurvolken; maar het is alleszins aannemelijk dat het hardnekkig verzet van Jeruzalem de veroveraars tot zulk een vandalistisch optreden heeft gebracht. Nog een derde argument waarop ik wil wijzen is, dat hij in Ps. 83 : 9 onder Assur, met verwijzing naar Ezra 6 : 22, Perzië wil verstaan; maar al is niet tegen te spreken dat in Ezra 6 : 22 met „de koning van Assur" de koning van Perzië wordt bedoeld, dat bewijst allerminst dat ook in Ps. 83 : 9 Assur voor Perzië staat: zoals König, *Die Psalmen,* Gütersloh 1927, blz. 357 v. zegt, is het alleszins mogelijk dat hier Assur de gewone benaming is van de bekende voor-Aziatische grote mogendheid, dat zou de natuurlijkste verklaring zijn van het גם. In Psalm 44 is, gelijk Morgenstern zelf toegeeft, geen spoor van een inneming en verwoesting van Jeruzalem of van verbranding van de tempel te bespeuren; hij meent daarom dat deze ietwat anterieur moet zijn aan de katastrofe zelf; maar dit is een genoegzaam bewijs dat hier voor het aanvaarden van een tweede verwoesting gedurende de O.T. periode geen concreet gegeven gevonden wordt. Voor Psalm 2 geeft Morgenstern (a. w. blz. 139) een vertaling van een gereconstrueerde tekst, waarin hij door het bekende נשקו בר te emenderen in „Glorify His name" het element van Jahwe's naam erin brengt en zo tot een datering *na* Ezechiël komt. Verder identificeert hij de „koning over Sion" van vs 6 met de nationalistische insurgenten-vorst, en de „woelende volken" van vs 1—3 met de nabuurvolken die in 486/5 naar zijn hypothese het nationalistisch verzet hebben gebroken. Maar van dat breken van het verzet bevat de Psalm geen spoor; volgens Morgenstern wordt daarin dan ook nog maar de eerste akte van het tragische drama getekend, hier spreekt zich nog de hoop en het vertrouwen uit dat de vijandige coalitie geen succes zal hebben, een verwachting die, als hij gelijk heeft, op de schromelijkste wijze is beschaamd. Het zal bezwaarlijk tegen te spreken zijn dat in dit alles geen steekhoudende argumenten voor de veronderstelling van Morgenstern worden geboden; terwijl bovendien zijn gehele conceptie van Psalm 2 aan de strekking allerminst recht laat wedervaren; men moge van mening verschillen over de vraag of deze Psalm rechtstreeks van de Messias spreekt dan wel in eerste instantie van een gewoon-menselijke koning die type van de Messias is, de trekken waarin de door God over Sion gestelde koning wordt getekend tonen dat het hier over een wijder perspectief gaat dan over een nationalistische beweging als door Morgenstern verondersteld. Het besluit van Jahwe, zoals het in vs 7—9 wordt omschreven, wijst dit met genoegzame klaarheid uit, en het behoeft ons niet veel moeite te kosten het Messiaans karakter, waarvan het Nieuwe Testament uitdrukkelijk getuigt (zie Hand. 4 : 25 v.; 13 : 33; Hebr. 1 : 5; 5 : 5; Openb. 2 : 27) te aanvaarden.

Dat de verwoeste tempel, waarvan in de pericoop Jes. 63 : 15—64 : 11 gewaagd wordt, niet de tempel van Salomo kan zijn, maar de in 516 gebouwde tempel moet wezen, meent Morgenstern te mogen afleiden uit de omschrijving „ons heilig en luisterrijk huis, waar onze vaderen U loofden" (Jes. 64 : 10, Statenvert. vs 11), maar het gebruik van het woord אבות kan niet bewijzen dat gedoeld wordt op iets wat niet langer dan één mensengeslacht geleden was (men zie plaatsen als 1 Kon. 8 : 34; Jer. 7 : 7, 22 enz.). Evenmin is uit de verwijzing naar „het gedenkboek" van Artaxerxes' „vaderen" (Ezra 4 : 15) af te leiden dat hier alleen sprake zou kunnen zijn van de beide koningen Darius I en Xerxes; onder die „vaderen" zijn zeker

ook voorvaderen uit andere dynastieën te verstaan (zie bv. Siegfried in Nowack's *Handkommentar* ter plaatse), en als in Ezra 6 : 1 v. eveneens van een onderzoek der archieven sprake is, vernemen wij dat dit zowel in Babel als in de Perzische zomerresidentie Egbatana werd ingesteld.

En wat de profetie van Joël aangaat, de datering daarvan is nog altijd te onzeker om daarop een overtuigend beroep te kunnen doen, en wat er gezegd wordt is te weinig historisch geconcretiseerd om als een geldig argument voor het door Morgenstern veronderstelde gebeuren te kunnen dienen.

Ten besluite moet gewezen worden op een bizonder krachtig argument tegen zijn hypothese, dat aan de hand gedaan wordt door Psalm 137. Deze Psalm, geboren uit de kringen van de naar Babel gevoerde ballingen, spreekt duidelijk en beslist van de houding welke Edom bij de verwoesting van Jeruzalem in 586 heeft aangenomen. Hier hebben wij het meest overtuigend bewijs dat er geen grond is om verschil te maken tussen een verwoesting van de stad door Babel veroorzaakt en waarbij de Edomieten niet betrokken waren, en een latere verwoesting die juist aan de Edomieten en andere van Israël's kleine nabuurvolken zou te danken geweest zijn. Natuurlijk kon Morgenstern aan dit getuigenis niet voorbijgaan; maar, in tegenstelling met de algemene opinie der commentatoren, neemt hij aan dat Psalm 137 geen eenheid vormt: hij splitst die in twee delen: vs 1—6, uit de kringen der Babylonische exulanten voortgekomen, en waarin over de eerste verwoesting van Jeruzalem een weeklacht wordt te horen gegeven, en vs 7—9, een secundair toevoegsel uit later tijd, waarin van een tweede verwoesting door de Edomieten c.s. wordt gewaagd. Voor deze splitsing voert hij geen andere gronden aan dan die hij aan de veronderstelde verscheidenheid der katastrofen ontleent, en dat doet dus denken aan een zekere petitio principii. Onder de „rots", waarvan in vs 9 sprake is, wil hij de stad Petra verstaan, maar daarvoor is geen reden: het gaat hier over een wreedaardige behandeling, die ook volgens Jes. 13 : 16 de bewoners van Babel te wachten staat. Het grote struikelblok voor zijn opvatting is echter, dat ook in vs 7—9 van Babel sprake is, en dat tracht hij uit de weg te ruimen door בת בבל van Edom te verstaan. Daartoe neemt hij zijn uitgangspunt in het feit dat Nabonidus voor een tijd zijn verblijf gekozen had in Teima, in noordelijk Arabië, en deze plaats zodoende in zeker opzicht tot de residentie en daarmee tot hoofdstad van het Babylonische rijk had gemaakt; op grond daarvan meent hij בת בבל te mogen opvatten als een aanduiding voor Edom als behorende tot Babel. Ten eerste moet echter worden opgemerkt, dat het niet wel aangaat Teima (Taima of Tema) voor een aanduiding van Edom te houden: het ligt wel in de buurt van Edom, halverwege tussen Babylonië en Egypte (zie s.v. *Tema* in *The Westminster Dictionary of the Bible*), maar het behoort niet tot Edom. En ten tweede is het ook niet aannemelijk dat בת בבל iets anders zou betekenen dan de „bevolking van Babel"; de verbinding van בת met de naam van een stad of land dient altijd om de bevolking als geheel aan te duiden, zo herhaaldelijk בת ציון, voorts ook בת אדום (Klaagl. 4 : 21, 22), בת מצרים (Jer. 46 : 24). Wel meent Morgenstern voor zijn opvatting een beroep te mogen doen op Jes. 23 : 10, waar hij in בת תרשיש een qualificatie van Tyrus wil zien, evenals in בת צידון in Jes. 23 : 12. Nu is het laatste zeker onjuist: onder בת צידון kan niets anders te verstaan zijn dan de bevolking van Sidon; en wat het eerste aangaat, het

vers waarin dat voorkomt is uitermate moeilijk te vertalen, en velen betwijfelen hier de ongereptheid van de tekst. De LXX heeft: ἐργάζου τὴν γῆν σου, καὶ γὰρ πλοῖα οὐκετι ἔρχεται ἐκ Καρχηδόνος, waarin, zoals men ziet, het woord בת helemaal niet is weergegeven. Er worden dan ook verschillende emendaties voorgesteld, waarin dit woord eveneens niet gevonden wordt (men zie bv. J. Ridderbos, *De profeet Jesaja*[4], I, Kampen 1952, blz. 166, die de vertaling biedt: „Weent, gij Tarsisvaarders! er is geen haven meer!"). Tegenover Morgenstern wil ik mij evenwel niet op een gewijzigde tekst beroepen; maar wel moet ik er alle nadruk op leggen dat hij wel zegt, dat בת תרשיש hier een aanduiding is van Tyrus, doch volledig in gebreke blijft een aanvaardbare vertaling van het moeilijke vers te geven waarin deze zegswijze als aanduiding van Tyrus past. Liever verwijs ik daarom naar Eduard König, *Das Buch Jesaja*, Gütersloh 1926, blz. 224, die van oordeel is dat de MT „doch einen Sinn gibt"; hij ziet dan in de gordel het beeld van de door Tyrus over תרשיש uitgeoefende heerschappij en vertaalt het vers: „Überströme dein Land gleich dem Nil, du Tarsisbevölkerung, da kein einengender Gürtel mehr da sein wird". Ridderbos t. a. p. acht deze verklaring onaannemelijk, omdat een gordel geen keten is, maar voor wie zich gemakkelijk bewegen wilde juist onmisbaar moest geacht worden. Misschien is het mogelijk מזח met de Nieuwe Vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap door „dam" te vertalen, en zo dit bezwaar te ondervangen. In elk geval hebben we echter de mogelijkheid, die ook door andere commentatoren aanvaard wordt, van de MT een interpretatie te geven, waarbij בת תרשיש in de gewone betekenis „bevolking van Tarsis" past. En zeker biedt de term geen deugdelijke grond waarop Morgenstern zich voor zijn afwijkende opvatting van בת בבל beroepen kan. Trouwens ook elders komt בת בבל in de gangbare zin van „Babel's bevolking" voor: Jes. 47 : 1; Zach. 2 : 11 (Statenvert. vs 7). Verder beroept hij zich voor zijn opvatting nog op het meermalen voorkomende בנות als aanduiding van „onderhorige plaatsen" (Num. 21 : 25, 32; 32 : 42; Joz. 15 : 45, 47; 17 : 11, 16; enz.), maar tegenover het geregelde gebruik van het enkelvoud בת in verbinding met de naam van een stad of land kan hieraan geen bewijskracht worden toegekend.

De toetsing van Morgenstern's argumenten moet ons dus leiden tot de conclusie dat het O.T. geen enkel steekhoudend bewijs biedt voor zijn veronderstelling dat er na 586 nog een tweede verwoesting van Jeruzalem in 486/5 heeft plaats gehad.

Naast de talrijke plaatsen uit het O.T. waarop hij zich beroept, verwijst hij ook naar enkele buiten-Bijbelse getuigenissen. In de eerste plaats naar het boek *Henoch;* maar in de „leeuwen" en „tijgers" die het merendeel der „schapen" verslonden (89 : 66) kan men moeilijk iets anders zien dan een figuratieve herinnering aan de Babyloniërs (of misschien zelfs de Assyriërs, zie R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. II, blz. 256), terwijl de „wilde zwijnen" die met hen mee aten wel de Edomieten zullen zijn naar de rol die deze volgens Obadja en Ezech. 35 : 5 gespeeld hebben. En wat in 89 : 74 v. wordt gezegd van de schapen en hun herders die hen met hun voeten vertrapten en hen opaten heeft ongetwijfeld wel betrekking op de na-exilische tijd, maar kan niet als aanduiding van een zo concreet historisch gegeven als Morgenstern op het oog heeft worden aangemerkt. In de tweede plaats vestigt hij de

aandacht op het apokryphon 'Εσδρας α 4 : 45, 50, waar de houding der Edomieten bij de verwoesting van Jeruzalem getekend wordt, en waar hij een vermenging van de twee verwoestingen der stad meent op te merken, waarvoor evenwel het bewijs niet te leveren is. En ten slotte herinnert hij eraan hoe in de Qumran-rol over de oorlog van de kinderen des lichts met de kinderen der duisternis Edom, Moab, Ammon en de Filistijnen vermeld worden onder degenen die behoren tot het leger van de kinderen der duisternis (vgl. E. L. Sukenik, *Oṣar ha-megilloth ha-genuzoth, The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University,* Jerusalem 1954, blz. 16), maar dit geeft niet de minste aanleiding om tot een concreet historisch gebeuren, zoals door Morgenstern wordt aangenomen, te concluderen.

Deze buiten-Bijbelse gegevens kunnen dus het tekort aan deugdelijke argumenten uit het O.T. allerminst aanzuiveren. En we moeten blijven bij onze boven gestelde gevolgtrekking dat er voor het aannemen van een tweetal gelijksoortige katastrofen voor Jeruzalem in de Oud-Testamentische periode geen goede gronden zijn.

*

DE SOEPELHEID DER MOZAÏSCHE WET

DOOR

Dr. W. H. GISPEN

Het opschrift boven dit artikel zal misschien bij sommige lezers verbazing wekken. Bij het lezen van verschillende voorschriften in de Pentateuch zullen zij eerder geneigd zijn te denken aan hardheid dan aan soepelheid. Ja, de vraag kan opkomen: „kweken deze voorschriften geen legalisme en rigorisme?"

De eerste opmerking, die hier gemaakt moet worden, is, dat wij in de Pentateuch te doen hebben met een historie-verhaal. Hij geeft ons heilsgeschiedenis. Wij zullen de wetten in dit kader moeten laten staan. Dan kunnen wij hun ontstaan en groei volgen.

Bovendien moeten wij niet vergeten, dat het woord „Tōrā", dat de naam is van de gehele Pentateuch, in de eerste plaats betekent „onderwijzing". En het is juist dit woord, dat bij voorkeur voor de verschillende wetten in de Pentateuch wordt gebruikt. Zij zijn aanwijzingen, instructies. Het legalisme en het rigorisme zijn geen echte vruchten van de Tora of van de Mozaïsche wet. Ook deze laatste heeft een soepelheid, die telkens weer blijkt. Deze soepelheid wordt toegepast zowel door Jahwe, de Wetgever, Zelf, als door de leiders van Israël, in de eerste plaats Mozes.

Enkele voorbeelden mogen dit aantonen.

In Num. 9 : 1—14 vinden wij de instelling van het tweede Pascha.

Eerst staat er het bevel van Jahwe tot Mozes, dat de Israëlieten het Pascha zullen bereiden op zijn bepaalde tijd (vs 1—3). Daarna volgt de mededeling, dat door Mozes dit bevel aan de Israëlieten werd overgebracht en dat het door hen werd uitgevoerd (vss 4, 5). Maar er waren mannen, die onrein waren door het lijk van een mens en daardoor het Pascha niet konden bereiden. Zij komen nu tot Mozes en Aäron, maar voornamelijk tot Mozes, met de vraag, waarom hun te kort gedaan zou worden (vss 6, 7). Op deze vraag weet Mozes geen antwoord, maar hij belooft hun, het bevel van Jahwe in betrekking tot hen te zullen gaan vernemen (vs 8).

Hier ziet men de soepelheid van de wet en ook van Mozes. De wet (ook die van het Pascha, Ex. 12 : 1—28) is geen onveranderlijke grootheid, die ten koste van allen en alles moet worden gehandhaafd, maar zij kan naar de omstandigheden worden aangevuld. En Mozes is niet de man, die alles denkt te weten, maar hij belijdt zijn onkunde en is bereid hen, die in moeilijkheden verkeren ten opzichte van de wet, te hulp te komen. Hij is tevens de ware profeet, die niet vrij over het woord van Jahwe kan beschikken, maar die dit moet gaan halen.

Dit woord blijft dan ook niet uit.

Jahwe gebiedt hem, tot de Israëlieten te zeggen, dat wie onrein is door een lijk of op een verre reis is, toch het Pascha mag bereiden, maar dan

een maand later, op de veertiende dag van de tweede maand (vs 9—11). Het moet bereid worden overeenkomstig de gehele inzetting van het Pascha (vs 12). Wie echter rein is en niet op reis is, moet op de bepaalde tijd het Pascha bereiden, op straffe van uitroeiing (vs 13). In het voorbijgaan merk ik op, dat wij niet moeten vergeten, dat het uitgeroeid worden uit zijn volksgenoten een bedreiging is, geen voorschrift van straf, op te leggen door de bevoegde instanties. Ook een vreemdeling, die als gastvriend bij de Israëlieten verkeert, mag overeenkomstig dezelfde eisen het Pascha bereiden (vs 14).

Het bevel van Jahwe geeft dus meer dan gevraagd werd; het handelt niet slechts over de onreinen, maar ook over hen, die op een verre reis zijn, en ook over de vreemdelingen. De pericoop is een mooi voorbeeld van het feit, dat wetten tot stand kwamen tijdens de woestijnreis naar aanleiding van bepaalde gebeurtenissen of toestanden. Ook de Mohammedaanse overlevering kent dergelijke voorbeelden uit het leven van Mohammed.

Men begrijpt, dat de aanhangers van de bronnenscheiding deze vss beschouwen als een secundair bestanddeel van P. Kuenen rekent ze tot wat hij noemt P^3 of tot nog jongere formatiën. Hij zegt, dat Num. 9 : 1—14 niet volkomen past in het historische kader, naardien vs 1—5 ons verplaatsen op de veertiende dag der eerste maand, terwijl 1 : 1 ons had gebracht op de eerste dag der tweede maand. Deze afwijking van de chronologie wijst z. i. op de latere invoeging der pericoop, die bovendien niets meer is dan een aanloop tot de novelle bij Ex. 12, vervat in vs 6—14 [1]). Wij kunnen in elk geval dit met Kuenen eens zijn, dat de instelling van het Pascha, zoals Ex. 12 ons die biedt, blijkens onze pericoop bekend was. Zij sluit daarbij aan.

Wij moeten er nog op letten, dat Hizkia later van de in onze pericoop gegeven bepaling gebruik heeft gemaakt bij de viering van het door hem uitgeschreven Pascha (II Kron. 30 : 2—4, 13, 15). De koning, zijn oversten en de gehele gemeente pleegden overleg te Jeruzalem, om het Pascha te bereiden in de tweede maand, want zij konden het op die tijd niet bereiden, omdat zich niet voldoende priesters geheiligd hadden en het volk niet te Jeruzalem vergaderd was. En de zaak was recht in de ogen van de gehele gemeente. Hier ontbreekt elk spoor van letterknechterij bij een vrome koning van Judà.

Een tweede voorbeeld toont nog duidelijker, hoe vrij de leiders van Israël reeds tijdens de woestijnreis stonden zelfs tegenover de cultische voorschriften. Het verhaal speelt zich af op dezelfde dag dat Nadab en Abihu, de zonen van Aäron, wegens het brengen van vreemd vuur vóór het aangezicht van Jahwe zijn gedood (Lev. 10 : 1, 2). Op diezelfde dag zocht Mozes naar de bok van het zondoffer, maar hij was verbrand (Lev. 10 : 16). En dat was niet in orde, want Aäron en zijn zonen hadden het vlees van die bok mogen eten (6 : 19, 22; SV: 6 : 26, 29). Maar ook dit vlees was verbrand, niet tijdens de verwarring, ontstaan door de dood van Nadab en Abihu, maar Aäron had dit welbewust laten doen (vs 19). Toen werd Mozes toornig op Eleazar en op Itamar, de overgebleven zonen van Aäron, en hij vroeg hun, waarom zij het zondoffer niet gegeten hadden op de heilige plaats (vs 17). „Het is", zo zegt hij, „iets allerheiligst, en Hij (sc.

[1]) A. Kuenen, HCO² I, blz. 92 noot 32.

Jahwe) heeft het u gegeven, om de schuld der vergadering weg te nemen, om voor hen te verzoenen vóór het aangezicht van Jahwe." En Mozes voegt er aan toe: „Zie, zijn bloed is niet gebracht binnen het heiligdom, gij zoudt het voorzeker eten in het heiligdom, zoals ik geboden heb" (vs 18). „Maar Aäron sprak tot Mozes: Zie, heden hebben zij hun zondoffer en hun brandoffer vóór het aangezicht van Jahwe gebracht en mij troffen zulke dingen. Had ik heden zondoffer gegeten, zou dat goed geweest zijn in de ogen van Jahwe?" (vs 19).

Aäron geeft antwoord, hoewel Mozes zijn toornig verwijt tot Eleazar en Itamar gericht had (vs 16). Hij onttrekt zich niet aan de verantwoordelijkheid, zoals in het geval van het gouden kalf (Ex. 32 : 22—24). Hij wil zeggen: „in het brengen van dat zondoffer en van dat brandoffer voor mij en voor henzelf zijn zij zeer stipt te werk gegaan. Ongetwijfeld zouden zij ook met het zondoffer voor het volk strikt volgens voorschrift gehandeld hebben, maar toen kwam er stoornis doordat mij de dood van mijn zonen, Nadab en Abihu, trof. Toen had ik geen lust noch vrijmoedigheid zondoffer te eten."

Toen Mozes dit hoorde, was het goed in zijn ogen (vs 20). Hij kan het bezwaar van Aäron billijken en is voor rede vatbaar, ook al was hij toornig geweest.

Aan de levendigheid van dit verhaal noch aan de tekening der karakters wordt recht gedaan door de aanhangers van de bronnenscheiding, die hier denken aan een later toevoegsel. Men verandert dan de tendenz er van en construeert een ontwikkeling, waarvan in de tekst zelf geen sprake is. Deze geeft aan, hoe Aäron in een bepaald geval van een cultisch voorschrift durft af te wijken, wanneer de omstandigheden daartoe aanleiding geven, en hoe Mozes deze afwijking goedkeurt, en (wat misschien het belangrijkste is in verband met de strenge sancties op cultische bepalingen) hoe Jahwe niet straffend ingrijpt.

De bedoelde soepelheid blijkt ook uit een ander voorbeeld.

In Num. 5 : 11—31 hebben wij de wet van de jaloersheid.

Zij schrijft voor, wat een man moest doen, die jaloers geworden was ten opzichte van zijn vrouw (vs 14). De van overspel verdachte vrouw moest ten overstaan van de priester vloekbrengend water drinken, dat echter voor de onschuldige onschadelijk was. Waarom het ons in dit geval te doen is, is, dat in het Mišnatractaat Sota (9 : 9), dat aan deze wet is gewijd, staat, dat Rabbi Johanan ben Zakkai haar buiten werking heeft gesteld, daar in zijn tijd, de eerste eeuw van onze jaartelling, de echtbrekers zich vermenigvuldigden. Hij beriep zich daarbij op Hos. 4 : 14: „Ik zal aan uw dochters de ontucht niet bezoeken, die zij bedrijven, noch aan uw schoondochters het overspel, dat zij plegen. Want zij zelf zonderen zich af met hoeren, en brengen offers met aan ontucht gewijden. Zo komt het volk, dat geen inzicht heeft, ten val."

De Mozaïsche wet is geen strakke, onveranderlijke grootheid. De Goddelijke Wetgever Zelf brengt hier de bewegelijkheid aan. Een ander voorbeeld is, dat Jahwe eerst de eerstgeborenen neemt in plaats van al de Israëlieten, maar dat Hij daarna de Levieten neemt in plaats van de eerstgeborenen. Hij vraagt geen mensenoffer. Dat komt in Ex. 13 : 1—16 vooral uit tegen de achtergrond van de tiende plaag: de dood der eerst-

geborenen in Egypte (Ex. 12 : 29, 30). Mozes kreeg indertijd de opdracht, om tot Farao te zeggen: „Zó zegt Jahwe: mijn zoon, mijn eerstgeborene, is Israël" (Ex. 4 : 22; cf. Hos. 11 : 1). De heiliging van de eerstgeborenen, zowel van de mensen als van het vee, waarbij de mensen gelost kunnen worden, was al een beperking (cf. Ex. 13 : 1—16; 22 : 29, 30; 34 : 19, 20; Lev. 27 : 26, 27). Maar nu staat er in Num. 3 : 11—13, dat Jahwe tot Mozes zeide: „En Ik, zie, Ik heb de Levieten genomen uit het midden der Israëlieten in plaats van iedere eerstgeborene, wat de moederschoot opent uit de Israëlieten; en de Levieten zullen van Mij zijn; want van Mij is iedere eerstgeborene: ten dage, dat Ik iedere eerstgeborene in het land Egypte sloeg, heb Ik Mij iedere eerstgeborene in Israël geheiligd, zowel mens als vee; van Mij zullen zij zijn, Ik ben Jahwe" (cf. Num. 8 : 16—19; 18 : 15—18; Deut. 15 : 19; Luc. 2 : 23).

Er is dus in Num. 3 : 11—13 iets nieuws. Jahwe legt er de volle nadruk op, dat het nemen van de Levieten in plaats van de eerstgeborenen der Israëlieten *zijn* beschikking is, *zijn* daad, waaraan niet getornd mag worden. De Israëlieten moeten deze daad eerbiedigen als een daad van Jahwe (cf. ook het slot van vs 13); de Levieten natuurlijk eveneens. Jahwe is souverein; Hij brengt wijzigingen aan in zijn eigen beschikkingen en geeft de wet elasticiteit.

Aan dit verschijnsel kan ook in dit geval geen recht worden gedaan door de aanhangers van de bronnenscheiding. Wellhausen bv. geeft de volgende voorstelling van de verhouding tussen priesters en Levieten. Uitgangspunt is Ezech. 44 : 4—16, uit welke plaats Wellhausen concludeert, dat de Levieten, die tot nu toe (dat is tot 573 v. C. toe) het priesterschap bezaten, gedegradeerd worden tot tempeldienaars. Dat is uit straf daarvoor, dat zij hun priesterschap misbruikt hebben, om de cultus op de hoogten uit te oefenen. Van deze straf zijn natuurlijk *die* Levieten uitgezonderd, die op de legale plaats hun ambt hebben verricht, nl. de Levieten, de zonen van Zadok, te Jeruzalem. Dezen krijgen dus de hoogte-priesters tot dienaren. De hoogten waren afgeschaft door de wetgeving in Deuteronomium, die de centralisatie van de cultus beval, en die werd uitgevoerd door koning Josia. Maar deze wetgeving gaf ook aan de Levieten buiten Jeruzalem het recht, om in Jeruzalem te offeren. Doch dit werd door de zonen van Zadok niet in practijk gebracht (II Kon. 23 : 9). Ezechiël „hängt . . . bloss der Logik der Tatsachen einen moralischen Mantel um". Het onderscheid tussen priester en Leviet, dat Ezechiël als een nieuwigheid invoert, en rechtvaardigt, bestaat volgens de Priestercodex van eeuwigheid af. De verordeningen van Ezechiël zijn een voorstadium vóór P, die na-exilisch is. Maar in P wordt Zadok door Aäron vervangen [2]).

Ook hier blijkt, dat de Mozaïsche wet voor Wellhausen het uitgangspunt is voor de geschiedenis van het Jodendom, d. w. z. van de religieuze gemeente, die het door de Assyriërs en door de Chaldeeën vernietigde volk overleefde, niet voor die van het oude Israël [3]). Doet men echter recht aan het historische kader, waarin de wetten staan, dan ziet men ook uit het gegeven voorbeeld, hoe soepel de Wetgever te werk gaat ten opzichte van de door Hemzelf gegeven voorschriften.

---

[2]) Wellhausen, Prol.[6], blz. 116 vlg.; de geciteerde uitspraak staat op blz. 118. Zie over Ezech. 44 : 4—16 A. Troelstra TU en A. Noordtzij KV op deze vss.

[3]) Wellhausen, Prol.[6], blz. 1.

Een mooi voorbeeld van de soepelheid van de Goddelijke Wetgever tegenover zijn eigen bepalingen (in dit geval in Num. 26 : 52—56), vormt het geval van de dochters van Zelafead. Zij naderden en stelden zich vóór Mozes en de gehele vergadering aan de ingang van de tent der samenkomst en wijzen er op, dat hun vader gestorven is zonder zonen na te laten. Zij stellen de vraag, waarom de naam van hun vader uit het midden der geslachten zal verdwijnen en verzoeken om bezit onder de broeders van hun vader (Num. 27 : 1—4). Mozes brengt hun rechtszaak vóór het aangezicht van Jahwe (vs 5). Het antwoord van Jahwe is treffend. Het begint met: „De dochters van Zelafead hebben gelijk; gij zult haar voorzeker erfelijk bezit onder de broeders van haar vader geven, en gij zult het erfdeel van haar vader op haar doen overgaan" (vs 6). En dan volgt er een regeling van het erfrecht, waarin voorkomt, dat bij het ontbreken van een zoon ook een dochter mag erven (vs 8—11; Jozua 17 : 6). Wanneer later de leden van de stam van Jozef op een schaduwzijde wijzen, die verbonden is aan deze regeling, nl. dat, wanneer die dochters mochten trouwen met iemand van de zonen van een andere stam der Israëlieten haar erfdeel van het erfdeel van hun stam zou worden afgenomen, dan geeft Mozes de Israëlieten namens Jahwe te kennen: „De stam der zonen van Jozef heeft gelijk" (Num. 36 : 5) en dan volgt er weer een nieuwe regeling (Num. 36 : 1—13).

Zó wordt Jahwe als Wetgever getekend, niet als een „demon van de woestijn", maar als een God, die, met eerbied gezegd, voor rede vatbaar is, soepel. En dan valt het niet te verwonderen, dat de Israëlieten, die dit verstonden, hun houding tegenover de wet daardoor lieten bepalen.

Helaas staat de ruimte voor dit artikel mij niet toe, meer voorbeelden te geven ten bewijze, dat de Mozaïsche wet een groei vertoont, dat legalisme en rigorisme door haar, mits goed gelezen, niet worden begunstigd, maar wel een soepelheid, waarin zijzelf voorgaat. Zij is zeker geen „wet van Meden en Perzen", die niet herroepen kan worden (cf. Ester 1 : 19; 8 : 18). De mogelijkheid van haar afschaffing, wanneer zij in haar wezen vervuld wordt, is in haar structuur gegeven.

Wat alles zegt, is dat Jezus haar zó gezien heeft.

Het staat zo kras mogelijk in Lev. 24 : 9 aangaande het toonbrood: „En het zal voor Aäron en voor zijn zonen zijn, en zij zullen het eten op een heilige plaats, want het is allerheiligst voor hem, van de vuuroffers van Jahwe, een altijddurende inzetting". Toch heeft de priester Achimelech dit heilige brood aan David en zijn manschappen gegeven, omdat er geen ander was (I Sam. 21 : 1—6). En op dit voorbeeld beroept Jezus zich, toen de Farizeeën zijn discipelen, die aren hadden geplukt en gegeten, beschuldigd hadden, iets te doen, wat men op sabbat niet mag doen. Cf. Matth. 12 : 1—8; zie ook Marc. 2 : 23—28; Luc. 6 : 1—5. Hierbij moeten wij er vooral op letten, dat Jezus zegt: „Indien gij geweten hadt, wat het zeggen wil: Barmhartigheid wil ik en geen offerande, dan zoudt gij geen onschuldigen hebben veroordeeld" (Matth. 12 : 7).

Jezus brengt in herinnering, dat de liefde het voornaamste der wet is, haar vervulling (cf. Rom. 13 : 10*b*). Hij neemt hetzelfde standpunt ten opzichte van haar in als de profeten in hun uitspraken over de cultus, die niet met een onderhouding van het gebod der liefde gepaard ging (cf. Jes. 1 : 11—13; Jer. 7 : 21—23; Am. 5 : 21—26).

Het probleem komt op voor wie Israëls geschiedenis in het Oude Testament nagaat: waar kan men van „soepelheid" spreken en waar begint zondige nalatigheid van Israël, dat de bevelen van Jahwe moet uitvoeren? Het valt te waarderen, dat het volk Jonathan redt van de vervulling van een dwaze onthoudingsgelofte van Saul, die deze had afgelegd onder zelfvervloeking (I Sam. 14 : 15). Het is goed, dat Abigaïl David afhoudt van zijn onder ede gedane belofte, dat hij Nabal en al de tot hem behorende mannen zou doden (I Sam. 25 : 22, 30, 31, 32—35).

Ook de positie van de vrouw in Israël bewijst, dat de wetten, die haar als zeer ondergeschikt aan de man beschouwen, het laatste woord niet hadden (Debora; Spr. 31 : 10—31). De persoonlijkheid sprak hier een woord mee (cf. II Kon. 4 : 23).

Het valt te begrijpen, dat Samuël, Salomo, Elia, offerden op de hoogten. Na de dood van Eli en de verwoesting van het heiligdom te Silo vond dit offeren noodgedwongen plaats. En later, na de scheuring des rijks konden de vrome inwoners van het rijk der tien stammen moeilijk naar Jeruzalem gaan. De eerste koning, die poogde een einde te maken aan dienst zelfs op de aan Jahwe gewijde hoogten, was Hizkia (II Kon. 18 : 4, 22; Jes. 36 : 7). Zelfs koningen als Asa, Josafat, Joas, Amazia, Uzzia en Jotham hadden aan deze eredienst geen einde gemaakt. En in de boeken der Koningen wordt hun daarvan wel een verwijt gemaakt, maar op zachte wijze [4]). Er lag hier een speling. Het volk echter, zowel van het rijk der tien stammen als van dat van Juda, en goddeloze koningen hebben de grens overschreden en in navolging van de heidense inwoners van Kanaän, die zij trouwens niet geheel hadden uitgeroeid (Richt. 2 : 2, 3), aan de afgoden, de Baäls en de Astartes, geofferd op de hoogten. En dan is er de zonde, die zowel het rijk der tien stammen als dat van Israël doet óndergaan (II Kon. 17 : 7—23).

Soepelheid kan alleen zuiver gehanteerd worden door de Heilige Zelf en door wie als Hij heilig zijn (cf. Lev. 19 : 2; 20 : 26).

En afgedacht daarvan: Jahwe blijft Souverein.

Het historisch kader der wetten, ook het voortgaande verhaal van wat de Israëlieten in Kanaän wedervaart, getuigt daarvan. Hij behoudt Zich het recht voor, telkens te tonen, wanneer ook een cultisch voorschrift onverbiddelijk moet worden gehandhaafd, wanneer een afwijking het centrale raakt. Nadab en Abihu, Uzza, Uzzia! [5]) Zelfs een man, die op de sabbat hout sprokkelt! [6]) Juist in de historie, de heilshistorie, is Hij niet de starre en onbewogene, maar de *levende* God.

En toch, reeds op grond van de structuur der wetten en op grond van haar historische omlijsting in de Pentateuch moeten wij concluderen, dat die wetten niet hard zijn en dat niet legalisme en rigorisme door haar worden gekweekt, maar dat het profetisme haar wettige erfgenaam is, de liefde haar vervulling.

*

---

[4]) Zie over een en ander C. van Gelderen, K.V. Koningen I op I Kon. 3 : 2 en 3; K.V. Koningen II op I Kon. 19 : 30, 32; cf. ook K.V. Koningen IV op II Kon. 18 : 4; Bijb. Enc. art. Hoogte.

[5]) Lev. 10 : 1—4; II Sam. 6 : 1—10; I Kron. 13 : 5—14; II Kon. 15 : 5; II Kron. 26 : 16—21.

[6]) Num. 15 : 32—36.

HET OUDE TESTAMENT EN DE GESCHIEDENIS [1])

DOOR

Dr. NIC. H. RIDDERBOS

Van de lange reeks artikelen, die *Prof. Grosheide* voor dit tijdschrift heeft geschreven, draagt het laatste, dat tot nu toe verschenen is, het opschrift: „Iets over de geschiedschrijving in den Bijbel" [2]). Dit artikel begint aldus: „Wanneer we den Bijbel beginnen te lezen, stuiten we terstond op geschiedschrijving, immers wij lezen, dat en hoe God de wereld heeft geschapen. Lezen we verder, dan vinden we voortdurend geschiedschrijving, zelfs in de Psalmen en de Profeten treffen we haar aan. En als wij aan het einde van den Bijbel gekomen zijn, dan is het nog steeds geschiedschrijving. De Openbaring van Johannes is ongetwijfeld een profetisch boek, maar wat het slot van het laatste Bijbelboek ons geeft, de tekening van het nieuwe Jeruzalem, is toch in den grond der zaak ook geschiedschrijving, als het zegt, wat Gods kinderen eens zullen beleven".

Gelijk hier wordt geconstateerd, neemt niet alleen in het N.T., maar ook in het O. T. de geschiedenis een grote plaats in. En zo moge in deze bundel, die aan *Prof. Grosheide* wordt opgedragen, ook een artikel verschijnen, waarin enkele opmerkingen worden gemaakt over het O.T. en de geschiedenis.

A. In 1955 is een verzamelwerk verschenen over „The idea of history in the Ancient Near East" [3]). De conclusie, waartoe dit boek komt, is, dat de idee van geschiedenis in de moderne zin van het woord niet gevonden wordt bij de oude Egyptenaren, in Mesopotamië, in Perzië, bij de vroege Islam, maar wel bij Israël.

Deze conclusie is niet opzienbarend. Reeds *Eduard Meyer* heeft de bekend geworden uitspraak gedaan, dat in de Oudheid alleen de Griekse geschiedschrijving analoog te noemen is aan de Israëlitische [4]).

---

[1]) Er bestaat veel litteratuur over dit onderwerp. Behalve de in de loop van dit artikel geciteerde werken zie men de „Theologieën" van het O.T., vgl. bv. de litteratuurlijst bij *E. Jacob*, Théologie de l'Ancien Testament, 1955, pag. 148.

[2]) Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, LXVI, 1956, pag. 17—21.

[3]) The idea of history in the Ancient Near East; edited by *R. C. Dentan*; 1955.

[4]) *Ed. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, pag. 486: „Es ist etwas Erstaunliches, dass eine derartige Geschichtsliteratur damals (sc. „unter Salomo") in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Agypter, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur ... So hat sie ihr Analogon einzig und allein auf griechischem Boden: von Anfang an stellt sich mit ihr die israelitische Kultur, allein von allen anderen, in der Tat als geistig gleichberechtigt neben die griechische". Om *Meyer* recht te laten wedervaren, is het gewenst deze uitspraken in het verband te lezen. *Meyer* meent de overblijfselen van deze geschiedschrijving te vinden

Hiermee zijn we dadelijk midden in ons onderwerp. Het is niet mijn bedoeling de vraag te behandelen, wat onder geschiedenis en geschiedschrijving verstaan moet worden [5]). 'k Beperk me tot een enkele opmerking. Gelijk zo dikwijls, is het ook hier gemakkelijker negatief dan positief te zijn. Van geschiedschrijving in de volle zin valt nog niet te spreken als lijsten, genealogieën, annalen, die bestaan in opsommingen van feiten, worden overgeleverd. Wat het positieve betreft volsta ik voorlopig (zie nog pag. 115 v.) met het citeren van een uitspraak van *Artur Weiser* [6]): „Von Geschichtsschreibung ist doch wohl erst da zu reden möglich, wo durch eine etwa kausal oder teleologisch bestimmte *Ordnung*, durch *Auswahl* eines begrenzten Lebens- oder Ideenkreises, von einem, grössere Komplexe des Geschehens überblickenden *Standpunkt* aus der mannigfaltige Rohstoff gemeistert und in Form gebracht wird".

Hoe is het nu te verklaren, dat Israël het eerste volk is, waaronder het gekomen is tot geschiedschrijving in de volle zin? Ter beantwoording van deze vraag moet gewezen worden op twee, nauw samenhangende, verschijnselen. 1e. Terwijl Israëls „Umwelt" de goden in de eerste plaats kent uit de natuur, kent Israël zijn God in de eerste plaats uit de geschiedenis, zoals die verklaard wordt door de profetie. 2e. Israël weet, dat de geschiedenis een door God bepaald doel heeft; zo kon het onder Israël komen tot een teleologische geschiedbeschouwing.

Op deze verschijnselen is bv. sterke nadruk gelegd op een wel eens wat generaliserende, maar toch waardevolle wijze door *G. E. Wright*, o. a. in zijn boek, dat de typerende titel draagt: „God who acts; biblical theology as recital", 1952 [7]). De heiden gevoelt zich afhankelijk van de machten der natuur. Deze omringen hem. Als ze hem goedgunstig zijn, wordt zijn leven gezegend. Zo komt hij er toe ze te hypostateren. Hij maakt ze tot goden en dient ze.

Israël kent Jahwe uit de geschiedenis. God roept Abraham uit Ur der Chaldeeën, brengt hem naar Kanaän, doet uit hem een groot volk geboren worden, geeft aan dat volk Kanaän ten erfdeel. In dit verband moet met nadruk genoemd worden de bevrijding uit Egypte. Dat is het grote heilsfeit,

---

o. a. in Richt. 9, 17 v. en in verschillende hoofdstukken van I en II Sam. Hij karakteriseert haar als volgt: „sie ist wirklich echte Geschichte, sie wurzelt in lebendigem Interesse an den wirklichen Ereignissen, die sie aufzufassen und festzuhalten sich bemüht" (t.p.). Ook schrijft hij (pag. 487): „So ist es ein wahrer Hohn, dass diese Schriften dem Judentum und dem Christentum als heilige Schriften gelten, wo sie deren Anschauungen auf Schritt und Tritt negieren". Zie ook *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums, I, I[4], 1921, pag. 226 vv., o. a. deze uitspraak (pag. 227). „Völlig selbständig geschaffen ist eine wahre historische Literatur im Bereich des vorderasiatisch-europäischen Kulturkreises nur bei den Israeliten und den Griechen".

[5]) Verschillende beschouwingen van Oudtestamentici over deze vraag zijn bv. te vinden in *Hans Joachim Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956, o. a. pag. 191 vv. (Beck enz.), 248 v. (Wellhaussen), 335 vv. (Meyer, Kittel e. a.), 428 vv. (Sellin, Noth). Men zie voor beschouwingen van hedendaagse geschiedfilosofen bv. *M. C. Smit*, Het goddelijk geheim in de geschiedenis, 1955, o. a. pag. 18 vv.

[6]) *Artur Weiser*, Glaube und Geschichte im Alten Testament, 1931, pag. 20.

[7]) Vgl. van dezelfde auteur „The Old Testament against its environment"[3], 1953, vooral pag. 20 vv.

waarop het O. T. telkens weer teruggrijpt [8]). Hierbij staat het niet zo, dat de gebeurtenissen *per se* God openbaren: de gebeurtenissen hebben nodig de verklaring door het Woord, wil men: door het profetische woord [9]). Maar als dat in rekening gebracht wordt, kan toch gezegd worden, dat Israël God allereerst kent uit zijn daden, uit de geschiedenis.

Natuurlijk is hiermee niet ontkend, dat het O.T. ook weet van Gods openbaring in de natuur. Maar het O. T. geeft nergens voet aan de gedachte, dat de mens rechtstreeks uit de natuur tot God zou kunnen opklimmen. Israël kent Jahwe als de God, die het uit Egypte heeft uitgeleid. Daarbij is het ook gebleken, dat deze God heerst over alle machten der natuur. En als dan later Israël in aanraking komt met de geweldige natuurverschijnselen, dan weet het: daarin openbaart zich die God, die zich door zijn heilbrengende daden aan onze vaderen heeft bekend gemaakt [10]).

Het genoemde onderscheid tussen Israël en de „Umwelt" heeft verstrekkende gevolgen [11]). Waar het in dit verband om te doen is: hiermee hangt samen, dat de idee van geschiedenis in de volle zin des woords in Israël geboren wordt. In de natuur heerst de kringloop, de terugkeer. De zon kent het opgaan, blinken en verzinken, en dat in eindeloze herhaling. De dag maakt plaats voor de nacht, die duurt tot de volgende dag aanbreekt. Op het zaaien volgt het oogsten, en dan begint de zaaier weer zijn werk in de hoop op de nieuwe oogst. De seizoenen wisselen elkaar af. Het zaad ontkiemt, de plant schiet op, staat in bloei, verwelkt, en straks ontluikt het nieuwe leven. Ook in het menselijke geslacht is die kringloop: er is het geboren worden, het in bloei staan, het sterven, en die opeenvolging is er steeds opnieuw. Bij deze dingen leeft Israëls „Umwelt". Zo overheerst bij hen het cyclische levensbesef. Onder verschillende volken wordt het Nieuwjaarsfeest gevierd. In het verloop van het jaar laten de chaotische machten zich weer gelden. Maar op het Nieuwjaarsfeest worden de machten van de chaos opnieuw bedwongen, alles wordt weer op orde gesteld, en dan begint alles weer van voren af aan. De denkers in deze wereld droomden van een eeuwige terugkeer: als de ene wereldperiode van oneindig lange duur is afgelopen, begint de volgende.

In een wereld, waarin dit levensbesef overheersend was, kon de idee van geschiedenis in volle zin niet ontstaan. En omdat Israël een ander levensbesef had, had Israël weet van geschiedenis. Voor het levensbesef van de „Umwelt" was typerend de cirkel, voor Israëls levensbesef de rechte lijn. In dit verband wordt vaak genoemd het boek van *Oscar Cullmann*, Christus und die Zeit, 1946 (tweede druk 1948) [12]). Zoals voor de hand ligt, en

---

[8]) *Chr. R. North*, The Old Testament interpretation of history, 1946, pag. XI, schrijft: „the Exodus, which occupied in Hebrew faith much the same place that the Resurrection has for the Christian"; dit is wel te sterk gezegd.

[9]) Vgl. *W. Eichrodt*, Offenbarung und Geschichte im Alten Testament, Theologische Zeitschrift, IV, 1948, pag. 321—331, speciaal pag. 326 v.

[10]) Zie voor de verhouding van God tot de natuur in Israël en in de „Umwelt" ook *A. Weiser*, a. w., pag. 47—49, o. a. deze uitspraak: „der alttestamentliche Gott ist nicht in den Naturprozess mit hineinverflochten, sondern steht von vornherein ausserhalb und über dem Naturgeschehen der Schöpfung".

[11]) Vgl. ook *W. Eichrodt*, a. a., pag. 328 v. Ook kan verwezen worden naar het genoemde werk van *Chr. R. North*, speciaal pag. 141—161.

[12]) Zie bv. pag. 44: „wir müssen von dieser Grunderkenntnis ausgehen, dass das

zoals hij zelf ook uitspreekt, [13]) is hij bij lange na niet de eerste geweest, die op dit verschil heeft gewezen. Reeds Origenes en Augustinus hebben de spot gedreven met de paganistische gedachte van de eeuwige terugkeer [14]). Op de beeldspraak van een rechte lijn is wel kritiek geoefend. *Jacob* [15]) geeft de voorkeur aan het beeld van een spiraal, terwijl *Vriezen* [16]) liever wil spreken van de idee van het perspectief.

Anderen zijn veel breder op deze kwestie ingegaan. Zie vooral *Thorleif Boman*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen², 1954; ook *W. Vollborn*, Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments, 1951; *E. Jenni*, Das Wort *ᶜôlām* im Alten Testament, 1953. M. i. raakt deze kritiek *Cullmanns* voorstelling minder dan het lijken kan. *Cullmann* bedoelt met zijn spreken van een rechte lijn toch wel hoofdzakelijk, dat volgens de Bijbel de tijd een begin en een doel heeft [17]). Trouwens *Boman* (speciaal pag. 140—142) doet ook wel uitkomen, dat hij *Cullmanns* conceptie minder bedoelt te bekritiseren dan wel aan te vullen. Zie ook de bespreking van heel de kwestie door *Kl. Runia*, De theologische tijd bij Karl Barth, 1955, pag. 211 vv. *Runia's* beschouwingen bevatten veel waardevols. Hij doet *Boman* echter niet tenvolle recht wedervaren. Hij schrijft o. a.: „Het is juist hèt zwakke punt in de studie van Boman, dat hij deze essentiële noties (nl. dat het O.T. weet van een *protologie* en een *eschatologie*) in het geheel niet genoemd en in rekening gebracht heeft" (pag. 214). Zie echter bv. *Boman*, pag. 141: „Das Wahrheitsmoment in Cullmanns Behauptung liegt darin, dass die Bibel von einem Z i e l der Geschichte weiss; Jesus bedeutet die Verwirklichung des alttestamentlichen Offenbarung und der Messiashoffnung"; enz. Het aanvechtbare van *Bomans* voorstelling komt m. i. veel meer naar voren in wat hij even verder schrijft: „Die Zielstrebigkeit der biblischen Zeit ist von selbst gegeben, wenn man sich daran erinnert, dass die Zeit nie ein Rückwärts, sondern nur ein Vorwärts kennt". *Boman* maakt hier — en telkens weer; de hier gegeven kritiek is m. m. van toepassing op vele van zijn beschouwingen — te weinig onderscheid tussen het „formele", het psychologische aan de ene kant en het „materiële" aan de andere kant. Zijn tekening van het formele onderscheid in tijdsbesef tussen Israëlieten en Grieken, tussen Semieten en Indogermanen, is belangrijk. Maar *daaruit* is niet af te leiden, dat volgens de Bijbel de geschiedenis een doel heeft: dat ligt op een ander vlak.

We kunnen dit verder laten voor wat het is. De bedoeling is duidelijk. Israël weet van een begin, waarachter de mens niet kan teruggaan. En wat in dit verband belangrijker is, Israël weet van een doel der geschiedenis, „een συντελεία, een afsluiting der geschiedenis, waar alles zich op richt" [18]). En niet zonder reden heeft *Rudolf Kittel* [19]) geschreven: „eine teleologische Weltanschauung ist ein unentbehrliches Erfordernis für geschichtliches Verständnis".

Het betuigen van instemming met *Kittels* uitspraak bedoelt te komen tot een *ad hoc* hanteerbare omschrijving van geschiedenis. Maar men moet de uitspraak

---

Symbol der Zeit für das Urchristentum wie für das biblische Judentum und die iranische Religion die *aufsteigende Linie* ist, während es im Hellenismus der *Kreis* ist".

[13]) A. w., pag. 44.

[14]) Vgl. *G. E. Wright*, God who acts, pag. 42.

[15]) *E. Jacob*, a. w., pag. 155, Noot 3.

[16]) *Th. C. Vriezen*, Hoofdlijnen der Theologie van het O.T.², 1954, pag. 384.

[17]) Men zie, dat ook volgens *B. A. van Groningen*, In the grip of the past; essay on an aspect of Greek thought, 1953, pag. 116, de cirkel in tegenstelling met de rechte lijn karakteristiek is voor de Griekse beschouwing der geschiedenis: „the line of the circle which returns upon itself without real beginning or end, is the most satisfying image of the cosmical course"; enz.

[18]) *F. W. Grosheide*, a. a., pag. 18.

van *Kittel* niet al te exclusief opvatten. Niemand zal willen ontkennen, dat Griekenland echte geschiedschrijvers heeft voortgebracht. Maar Griekenland kende niet „eine teleologische Weltanschauung". Vgl. *B. A. van Groningen*, a. w.„ pag. 109 vv., bv. deze uitspraak (pag. 119): „The power of the gods is not to be despised, but the idea that they have any purpose for the world or any design is alien to the Greek mind". *Van Groningen* onderscheidt bij de Grieken drieërlei soort geschiedschrijving (pag. 93, voor de uitwerking zie pag. 24—34): het verleden wordt beschouwd „now as an object of knowledge" (vooral Thucydides), „now as means to explain the present" (de aetiologische beschouwing, bv. Herodotus), „now as a compound of lessons and examples" ,bv. Xenophon).

Hier mogen enkele woorden gewijd worden aan het artikel van *R. H. Pfeiffer*, Facts and faith in biblical history, Journal of Biblical Literature, LXX, 1951, pag. 1—14. De grondfout van dit artikel is m. i. de scheiding, die hij wil maken tussen geloof en wetenschap. Hij zelf noemt zijn betoog een „appeal for keeping facts and faith, history and revelation, historical research and theological speculation, separate and distinct for their mutual benefit" (pag. 14). Hij onderscheidt tussen „secular history" en „theological history", en het is duidelijk, dat hij alleen de eerstgenoemde als „genuine history" beschouwt. Hij poneert (pag. 5), dat het O.T. „contains about every type of history, from the most secular to the most theological". Deze laatste beschouwing is minder in strijd met de tendens van dit artikel, dan het lijken kan: *Pfeiffer* zal niet bedoelen te ontkennen, dat het O.T. als geheel, zoals het voor ons ligt, de voorstelling geeft, dat God zich in de geschiedenis openbaart, zie bv. pag. 10. In dit verband verdient vermelding de uitspraak van *A. Weiser*, a. w., pag. 46: „Wer erfassen will, was das Alte Testament unter ‚Geschichte' versteht, der wird ausgehen müssen nicht von den Einzelheiten in den Erzählungen, sondern von der Ganzheit der Darstellung als dem Versuch der einheitlichen Durchführung einer bestimmten religiösen Ideologie".

Abraham wordt geroepen. Het is de bedoeling, dat uit hem een groot volk zal geboren worden, dat dat volk een eigen land ontvangt, dat in dat land Israël in rust zal wonen, ieder onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom, en dat zo de volken zullen zien, hoe groot de zegen is, die Abrahams God schenken wil [20]). Ja, het beeld van de rechte lijn heeft inderdaad het gevaar van een simplificering. Want dit alles komt zo maar niet tot stand. Er zijn allerlei weerstanden te overwinnen. De voornaamste weerstand is wel de hardnekkigheid van het uitverkoren volk. Maar dat alles neemt niet weg, dat de geschiedenis wordt voortgestuwd naar de vervulling van het gestelde doel. En met toenemende duidelijkheid hebben de profeten het doel aangewezen. Jesaja zag de tijd komen, waarin de aarde vol zal zijn van kennis van Jahwe, zoals de wateren de bodem der zee bedekken (11 : 9). En Ezechiël, in zekere zin de meest theocentrische van de profeten, ziet heel de geschiedenis in dit perspectief: „Ik zal mijn grote naam, die onder de volken ontheiligd is, die gij temidden van hen ontheiligd hebt, heiligen; en de volken zullen weten, dat Ik Jahwe ben, luidt het woord van de Here Jahwe, wanneer Ik Mij voor hun ogen aan u de Heilige zal betonen (36 : 23, zie heel de pericoop vs 21—38).

B. In het bovenstaande zijn algemene beschouwingen gehouden. Het bezwaar van generalisering, dat ik tegenover *Wright* geopperd heb, kan zeker tegen mijn betoog worden ingebracht. Het zou te ver voeren, meer genuanceerde beschouwingen te geven [21]). Ter illustratie van het betoogde

---

[19]) *R. Kittel*, Geschichte des Volkes Israel, I^7, 1932, pag. 5.

[20]) Deze voorzichtige formulering is gekozen in verband met de onzekerheid van de exegese van Gen. 12 : 3.

[21]) Men zie verder *A. Weiser*, a. w.; zie speciaal pag. 44—52, waar hij o. a. een kritiek geeft op *J. Hempel*, Altes Testament und Geschichte, 1930.

moge een reeks van opmerkingen worden gemaakt, die in min of meer los verband met elkaar staan.

'k Begin met enkele opmerkingen, waarbij het mij vooral te doen is om de verhouding van de natuur en de geschiedenis. De grote feesten, die het O. T. kent, dragen in sterke mate een historisch karakter. Het zijn ook wel oogstfeesten, maar ze gaan daarin niet op. Juist die verbinding van het historische karakter met het karakter van oogstfeest is zeer opmerkelijk. Ter toelichting zij verwezen naar Deut. 26 : 5—10, waar we de woorden lezen, die de Israëliet moest spreken bij het aanbieden van de eerstelingen. De Israëliet dankt er niet voor, dat de Here zonneschijn en regen gegeven heeft in de gewenste afwisseling, dat de Here het land vruchtbaar gemaakt heeft en een rijke oogst deed groeien. Hij dankt hiervoor, dat de Here het land aan Israël heeft gegeven. Hij geeft een beknopt overzicht van Israëls geschiedenis: „Een zwervende Arameeër was mijn vader . . . En nu, zie ik breng de eerstelingen van de vrucht van het land, dat Gij, Here, mij gegeven hebt".

Dit brengt mij tot enkele opmerkingen over de Psalmen. De Oudtestamentische Psalmen zijn in verschillende genres, „Gattungen", te verdelen. Vooral *Gunkel* heeft aangetoond, dat de meeste van deze „Gattungen" ook in de „Umwelt" worden gevonden. Maar er zijn uitzonderingen, en daarbij moeten niet in de laatste plaats genoemd worden de historische Psalmen [22]), Ps. 78, 105, 106, vgl. ook Deut. 32, Jes. 63 : 7 vv. Zeer merkwaardig zijn deze overzichten van Israëls geschiedenis. Ook buiten de Psalmodie vinden we ze in het O.T.; 'k noemde reeds Deut. 26 : 5 vv. [23]) En ook in het N.T. worden ze aangetroffen, vgl. Hand. 7 : 1 vv., 13 : 16 vv. Die historische overzichten in het N.T. zullen zeker meer tot ons gaan spreken, als we ze zien tegen de achtergrond van de Oudtestamentische voorbeelden [24]).

Er zijn ook Psalmen, die wij „natuurpsalmen" plegen te noemen. Een weinig gelukkige naam. Ps. 29 beschrijft Gods majesteit in het onweer. Het einde is: „Jahwe: sterkte geeft Hij aan zijn volk. Jahwe: Hij zegent zijn volk met vrede". Dat is geen willekeurig slot, dat ook wel gemist zou kunnen worden. In zekere zin is al het voorgaande voorbereiding op deze uitspraak. De sterkte van Jahwe, die zich in het onweer openbaart, waarvan de hemelingen in huiverende eerbied zingen, geeft Jahwe aan Israël, het volk, dat Hij heeft uitverkoren. Ps. 67 is een oogst-psalm. Er is geen universalistischer Psalm dan deze. „De aarde gaf haar gewas, God, onze God, zegent ons; God zegent ons, en alle einden der aarde zullen Hem vrezen." Israël ziet de rijke oogst als middel tot vervulling van zijn historische roeping, tot het bereiken van het doel der geschiedenis. Daarom zegent de Here, en daarom moge Hij blijve zegenen, opdat men op aarde zijn weg kenne, onder alle volken zijn bevrijding.

Na deze inleidende opmerkingen wend ik me meer rechtstreeks tot de geschiedschrijving zelf. Reeds kwantitatief neemt de geschiedschrijving een

---

22) Vgl. *H. Gunkel-J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen, 1933, pag. 324 vv.
23) Vgl. nog Neh. 9 : 6 vv.; Ez. 20 : 5 vv.; Dan. 9 : 4 vv.
24) Vgl. *E. Jacob*, a. w., pag. 155; *G. E. Wright*, God who acts, pag. 70 vv.

grote plaats in in het O.T. [25]). We kunnen zeggen: het grootste deel van het O.T. wordt gevormd door twee grote geschiedwerken. Het eerste, gevormd door de Pentateuch, Jozua, Richteren, Samuël, Koningen, behandelt de geschiedenis van de schepping tot de ballingschap, nader gezegd: de begenadiging van Jojachin. Het tweede bestaat uit Kronieken, Ezra, Nehemia. Zeer typerend is, dat ook het laatst genoemde werk, zij het dan slechts door het opnemen van genealogieën, begint met Adam. Alleen dit reeds getuigt ervan, dat de auteur historisch besef had in de volle zin. Het gaat hem er niet om enkele losse verhalen te vertellen. Hij ziet een lijn lopen, hij ziet de geschiedenis als eenheid.

Hierbij sluit zich vanzelf de opmerking aan, dat de Oudtestamentische geschiedschrijving zeer subjectief [26]), tendentieus is, wil men: een kerugmatisch karakter draagt. Een enkel willekeurig voorbeeld. Aan bepaalde maatstaven gemeten is Omri zeker een bekwaam en ook succesrijk vorst geweest. In de Assyrische annalen wordt Jehu niet de zoon van Josafat (2 Kon. 9 : 2 e. a.) of van Nimsi (1 Kon. 19 : 16 e. a.) genoemd, ook niet de zoon van Achab, of de zoon van Jerobeam, maar de zoon van Omri. De Assyriërs wisten het wel: Omri was een man van betekenis geweest. Nog een eeuw later zullen zij Israël „het land Omri" of „het huis Omri" noemen. De steen van Mesa heeft ons geleerd, dat Omri een belangrijk deel van Moab heeft veroverd. Maar het O.T. spreekt slechts zeer kort over hem, en wat dan nog over hem gezegd wordt, is hoofdzakelijk afkeuring [27]). Een enigszins andersoortig voorbeeld. Het is zeker niet toevallig, dat vlak achter elkaar uitvoerig beschreven wordt de val van Samaria in 722 en de uitredding van Jeruzalem in 701. Op indrukwekkende wijze scherpt de auteur zodoende het de lezer in: een volk, dat de Here verlaat, valt aan de vernietiging ten prooi; een volk, dat zijn hulp van de Here verwacht, wordt in de bangste nood uitgered. En om nog een voorbeeld te noemen: het kan een ogenblik schijnen, dat Richt. 9, het verhaal van het koningschap van Gideons zoon, Abimelech, niet veel anders doet, dan ons een verslag geven van een episode uit Israëls geschiedenis [28]), — om met *Pfeiffer* te spreken: louter „secular history" — maar bij nader toezien wordt het al spoedig duidelijk, dat althans in het verband, waarin het ons is overgeleverd, dit hoofdstuk ons wil laten zien, hoe verderfelijk het anti-theocratische koningschap is.

De Oudtestamentische geschiedschrijving is tendentieus niet alleen in deze zin, dat ze toont, hoe gehoorzaamheid zegen, ongehoorzaamheid vloek

---

[25]) Vgl. *L. Köhler*, Theologie des Alten Testaments^3, 1953, pag. 77; zie de gehele pericoop, pag. 77—80.

[26]) Vgl. *F. W. Grosheide*, a. a., pag. 19: „Hoe staat het met de geschiedbeschrijving van den Bijbel? Die is zeker subjectief ... Die subjectiviteit is deel van de openbaring Gods".

[27]) *R. H. Pfeiffer*, a. a., pag. 10, schrijft, dat de auteur van Koningen aanvaardde „the two standard devices which inevitably mar objective history: *suppressio veri* and *assertio falsi*. For instance he omitted to mention the succesfull reign of wicked kings like Omri and Manasseh". Hier blijkt het m. i. duidelijk, dat *Pfeiffer* van onjuiste praemissen uitgaat.

[28]) Vandaar dat dit hoofdstuk zo hoog geschat wordt door een auteur als *Ed. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, pag. 479 vv., 486 v.

met zich mee brengt, maar — wat misschien nog belangrijker is — ook hierin, dat ze de geschiedenis als een eenheid toont: God stelt een doel aan de geschiedenis, en door alle wisselvalligheden heen werkt Hij aan op de bereiking van dat doel, zorgt Hij ervoor, dat er ruimte open blijft voor de vervulling van zijn beloften. 'k Beweer niet, dat elke individuele Oudtestamentische geschiedschrijver altijd de historie onder dit gezichtspunt heeft bezien, maar wel, dat de Oudtestamentische geschiedschrijving als geheel, zoals ze voor ons ligt, deze tendens heeft.

Israël weet, wat geschiedenis is, omdat Israël heeft leren uitzien naar de voltooiing der geschiedenis. Onder de Oudtestamentici is een zeer belangwekkende discussie gevoerd, met een verloop, dat rijk aan afwisseling is, over de vraag naar de oorsprong van wat men pleegt te noemen: Israëls eschatologie. Eén van de belangrijkste resultaten is wel deze, dat verschillende auteurs, *Mowinckel, Bentzen, Vriezen*, tot de conclusie zijn gekomen, dat de Oudtestamentische eschatologie iets *sui generis* is [29]). Omdat in de „Umwelt" het cyclische levensbesef overheersend was, kon het daar niet komen tot een eschatologie in ware zin.

Hiermee zijn we tevens gekomen tot het spreken over de verwachting van de Messias. Ook voor het ontstaan van deze verwachting heeft men naar de „Umwelt" verwezen. Maar als genoemde auteurs gelijk hebben — wat m. i. het geval is — is in dit opzicht weinig van de „Umwelt" te verwachten. Wanneer de „Umwelt" niet wist van de „grote Toekomst", van de voltooiing der geschiedenis, geldt het *a fortiori*, dat ze niet wist van de grote Figuur van die toekomst. Het materiaal, dat men heeft aangevoerd om het tegendeel te bewijzen, is ook inderdaad zeer sober [30]).

Wat in dit verband gezegd moet worden over het Christologische van het O.T., ligt in hoofdzaak reeds in het vorige opgesloten. Het O.T. bevat niet een veelheid van losstaande verhalen, maar beschrijft de geschiedenis als eenheid, die streeft naar de grote Toekomst. En dan mogen we die toekomst toch ook noemen de Messiaanse toekomst. Sinds *Cullmanns* genoemde boek wordt nogal eens gezegd, dat het O.T. wel wist van het einde, maar niet van het midden van de tijd [31]). Al valt op deze uitspraak critiek te leveren, het kan toch wel zo gezegd worden. Maar dat maakt in dit verband toch minder verschil, dan het lijken kan. Het O.T. weet ervan, dat de voltooiing van de geschiedenis slechts komen kan door de komst van de Messias. Het N.T. toont ons dat nog veel duidelijker. En dus moet het zo gezien worden, dat God door de bonte wisseling van gebeurtenissen, die door het O.T. verhaald worden, heenwerkt naar de komst van de Messias.

De eenheid der geschiedenis: het is een noodzakelijk gezichtspunt om het Christologische van het O.T. te zien. Natuurlijk is het niet het enige gezichtspunt. Het valt niet binnen het bestek van dit artikel daar nader op in te gaan. Alleen moet een enkel woord gezegd worden over de typologie.

---

[29]) Vgl. *S. Mowinckel*, He that cometh, 1956, pag. 126 vv.; *A. Bentzen*, Messias, Moses redivivus, Menschensohn, 1948, o. a. pag. 36; *Th. C. Vriezen*, Prophecy and Eschatology, in: Supplements to Vetus Testamentum, I, 1953, pag. 199—229, bv. pag. 228.

[30]) Vgl. *mijn* Israëls profetie en „profetie" buiten Israël, 1955, pag. 53 vv.

[31]) A. w., pag. 51.

Rudolf Bultmann [32]) heeft geponeerd: „der Weissagungsbeweis rechnet mit dem linearen Lauf der Zeit, die Typologie mit dem zyklischen", en, zoals wij telkens weer gezien hebben, het cyclische „Zeitverständnis" is niet echt-Oudtestamentisch. *Walther Eichrodt* [33]) heeft echter tegenover *Bultmann* opgemerkt: voor de typologie is kenmerkend het moment „der Überhöhung und Steigerung der Vergangenheit durch die Vollendung", en dat juist ontbreekt in het cyclische levensbesef, dat slechts weet van de terugkeer van het gelijke. *Eichrodt* kan er dan ook op wijzen, dat het O.T. zelf typologie kent. Hos. 2 spreekt van een nieuwe woestijntijd naar het voorbeeld van de eerste, en in het tweede deel van Jesaja wordt telkens weer de uittocht uit de ballingschap geschilderd als een nieuwe exodus, die de bevrijding uit Egypte in luister zal overtreffen.

Eichrodt voert terecht het pleit voor de legitimiteit van de typologie. Maar hij laat m. i. *Bultmann* niet geheel recht wedervaren. *Bultmann* bedoelt in genoemd artikel niet zozeer de typologie te beoordelen, als wel haar ontstaan te verklaren. Hij verklaart haar niet uit het cyclische „Zeitverständnis" *per se*, maar uit de eschatologisering van dit „Zeitverständnis", die o. a. met zich brengt de modificatie, „dass die wiedergekehrte Urzeit als Heilszeit nun stabil ist" [34]). Hij is van oordeel, dat deze eschatologisering een inconsequentie betekent. M. i. is dit een onjuiste voorstelling van zaken. Met de „Anschauung von dem durch göttlichen Plan geleiteten teleologischen Lauf der Geschichte" is geenszins in strijd, dat er een bepaalde parallellie kan zijn tussen verschillende perioden van de wereldgeschiedenis. En daarop berust de typologie. Waardevol is m. i. *Bultmanns* kritiek op het bekende boek van *L. Goppelt*, Typos, die z. i. „viel zu weit geht im Auftreiben von Typologien im Neuen Testament" (Sp. 212) [35]).

Hiermee is de aangekondigde reeks van min of meer in los verband met elkaar staande opmerkingen voltooid. Door deze reeks moge althans enigermate zijn aangetoond, dat de Oudtestamentische openbaring een historisch karakter draagt, en welke betekenis dit heeft [36]).

*

[32]) *R. Bultmann*, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode, Theologische Literaturzeitung, LXXV, 1950, Sp. 205—212, ook verschenen in Pro Regno et Sanctuario, 1950, pag. 89—100.

[33]) *W. Eichrodt*, Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?, in: Supplements to Vetus Testamentum, IV, 1957, pag. 169 vv.

[34]) Ook *Bultmann* (Sp. 208) spreekt uit, dat „für den eschatologisierten Wiederholungsgedanken ‚die heilsgeschichtliche Steigerung' nahe liegt". Eveneens wijst ook hij (Sp. 206) erop, dat deze gedachte reeds in het O.T. zelf gevonden wordt.

[35]) Vgl. ook *R. Bultmann*, Weissagung und Erfüllung, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1950, XLVII, pag. 360—383. Zie voor deze beide artikelen van *Bultmann J. Coppens*, Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes, in: Folia Lovaniensia, 1952, pag. 16 vv.

[36]) Het is mijn bedoeling nog wat nader op de hier aan de orde gestelde vragen in te gaan in een artikel, dat ik in één van de volgende nummers van dit tijdschrift hoop te publiceren.

DE PAPYRUSFRAGMENTEN VAN I EN II THESSALONICENZEN

DOOR

Dr. R. SCHIPPERS

Op het ogenblik zijn ons vier papyri bekend met fragmenten van de tekst van de brieven van Paulus aan de Thessalonicenzen, nl. P^{30}, P^{64}, P^{61} en P^{65}.

P^{30} is de Oxyrynchuspapyrus 1598 uit het eind van de 3e of het begin van de 4e eeuw; hij werd gepubliceerd door Grenfell en Hunt [1]); bevindt zich thans in de universiteitsbibliotheek te Gent en biedt ons op twee zeer verminkte bladen, die oorspronkelijk tot een codex hebben behoord, de tekst van I 4,12.13.16—18; 5, 3.12—18.25—28; II 1, 1.2 [2]).

De tekst stemt vier maal overeen met B tegen ℵA, eenmaal met BA tegen ℵ, tweemaal met A tegen B, eenmaal met ℵ tegen BA. Merkwaardig is voorts de conclusie, die uit de lengte van drie regels kan worden getrokken, nl. deze, dat op twee plaatsen de tekst van de codex langer moet zijn geweest dan de onze (5, 10 παντων na ημων; 5, 14 εν υμιν na ασθενων) en op één plaats korter (het meest aannemelijk is, dat 5, 13 εκπερισσου las i. p. v. υπερεκπερισσου van ℵA*pl.* en υπερεκπερισσως van BD**Gal.*) [3]).

De typering van de tekst wordt juist door die merkwaardigheid wel moeilijk. De verleiding komt op, hier een specimen te zoeken van de „wilde tekst", die velen voor de 2e eeuw veronderstellen [4]). Er waren dan echter wel duidelijke grenzen voor die verwildering. De varianten bewegen zich immers alle binnen de stroom van de egyptische traditie. Reeds Grenfell en Hunt wezen op het eclectisch karakter van de tekst [5]). Deze gedachte wordt versterkt, wanneer we, een suggestie van Zuntz [6]) volgend, proberen het

---

1) B. P. Grenfell en A. S. Hunt, *The Oxyrynchus Papyri*, Part. XIII (1919) 12—4.

2) Hoe G. Maldfeld, *Die griechischen Handschriftenbruchstücke der Neuen Testaments*, Z.N.W. 42 (1949) 252 kan meedelen dat de tekst o. a. bevat II 1, 2 en niet II 1, 1.2 is uit de publikatie van Grenfell en Hunt niet duidelijk. Deze tekst luidt nl. a.w., 13:

[Παυλος και Σιλ]ουανο[ς] και
[Τιμοθεος τη εκκ]λησια
[Θεσσαλονικεων ε]ν $\overline{\Theta\omega}$
[$\overline{\pi\rho\iota}$ ημων και $\overline{\kappa\omega}$ $\overline{Ιη]υ}$ $\overline{\chi\omega}$
[χαρις υμιν και ειρηνη] απο

3) 5, 27 kan men niet zonder meer tot deze plaatsen rekenen, zoals Grenfell en Hunt a. w., 12 doen. P^{30} heeft op regel 109 ruimte voor de kwalificatie der broeders als heiligen. Grenfell en Hunt stellen voor deze regel te lezen als volgt: αλελφ[οις τοις αγιοις? η χα]. Maar ℵA en de byzantijnse overlevering lezen τοις αγιοισ αδελφοις; ook de vulgaat, de peschitta en andere vertalingen hebben de typisch onderscheidene kwalificatie van de broeders. De langere tekstvorm heeft dus vele getuigen.

4) G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (1953), beschrijft 265s in aansluiting aan Kenyon deze popular text of the second century.

5) A. w., 12; zie ook B. Rigaux, *Les épitres aux Thessaloniciens* (1956) 298.

6) Zuntz, a. w., 56, 66—84; zie ook bijv. 156.

schema P46B*1739* te gebruiken om aan de schamele gegevens van onze P30 iets te ontfutselen van het geheim van zijn herkomst. We vinden dan nl. het volgende:

P30P46B*1739* in 5, 27 ενορκιζω.

P30B*1739* contra P46 in 5, 25 και.

P30B*1739* lacune P46 in 5, 13 και en misschien 5, 28 αμην.

P30B contra *1739* lacune P46 in 5, 10 om. Χριστου en 5, 15 και.

P30 *1739* contra B lacune P46 in 4, 18 συν en 5, 10 υπερ.

P30 contra B*1739* lacune P46 in 5, 12 προισταvομενους, 5, 13 αυτοις en 5, 27 τοις αγιοις.

Bijzonder belangrijk voor de vaststelling van de juiste tekst is P30 dan ook niet. In één geval aarzelt Nestle22 hem te volgen (5, 25), in zeven gevallen verwerpt Nestle 22 hem en in drie gevallen wordt hij door Nestle22 gevolgd, maar kennelijk om het gewicht van de andere getuigen, die zijn tekst steunen (4, 18; 5, 12.27).

P46 is de Chester Beatty papyrus II uit het eind van de 2e of het begin van de 3e eeuw; hij werd gepubliceerd door Kenyon [7]) en bevindt zich thans te Dublin en voor een deel in Ann Arbor (Mich.). De papyrus bevat al de aan gemeenten gerichte brieven van Paulus — op II Thess. na, dat evenwel oorspronkelijk tot de codex zal hebben behoord — in de opvallende volgorde Rom., Hebr., I en II Cor., Eph., Gal., Philipp., Col., I Thess. De kwaliteit van de tekst wordt zeer hoog aangeslagen. P46, indeed proves to be a uniquely important manuscript . . . its basic text is of supreme quality [8]). Bovendien is de ouderdom van deze papyrus een boeiende zaak. De datering verschilt. Sanders dateert na 250, Kenyon vóór 250, U. Wilcken ongeveer 250, Gerstinger vóór 200 [9]). In elk geval is hij ons oudste omvangrijke document voor de tekst van Paulus' brieven, our earliest authority [10]). Tevoren gold de Vaticanus als zodanig. Maar er lagen toch nog altijd ruim 250 jaar tussen dit classieke handschrift en de eerste afschrijvers van Paulus' brieven. With the emergence of the Chester Beatty papyrus this gap has been reduced by one-half [11]). Bovendien is het mogelijk door vergelijking van P46 met oud en reeds langer bekend materiaal een beeld te krijgen van de tekst van nog oudere datum [12]).

Gegeven deze kwaliteit en deze ouderdom is het daarom voor een bespreking van P46 in ons verband enigszins teleurstellend, dat P46 van de brieven aan de Thessalonicenzen niet meer bevat dan wat staat op de voor- en de achterkant van het overschot van twee codexbladen, die slechts een zeer gehavende tekst bieden van I 1, 1.9—2, 2; I 5, 5—9.23—28. Om een indruk van de lacunes te geven, van I 5, 23 laat fol. 97v alleen maar πα]ρου[σια lezen, van vs 24 κ]αλων, van vs 25 προ]σερχεσθε, van vs 26 αδελ]φους παντας, van vs 27 slechts ενορκιζω en τη]ν επιστολη en van

[7]) F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. III suppl. (1936).

[8]) Zunt, a. w., 56.

[9]) Rigaux, a. w., 283.

[10]) F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible* (1949) 237; de laatste, derde, druk van dit werk (1953) heb ik niet bij de hand.

[11]) Zuntz, a. w., 17.

[12]) Zuntz, a. w., 156 formuleert als hypothese, gebaseerd op zijn uitvoerig onderzoek: We may describe this group — P46 B 1739 sah boh Clem Orig — as 'proto-Alexandrian'.

vs 28 χαρις τ[ου. En dat is dan nog het fragment, waaraan Nestle[22] in het apparaat op I en II Thess. zijn enige vermelding van deze papyrus ontleent.
Nog een wat scherper beeld van het geheel geeft de volgende weergave van alles wat van de tekst van I Thess. in deze papyrus te vinden is; het aantal puntjes er tussen is willekeurig.

I 1 (1) ...υλος και σ.........σαλλονεικε.............. μειν και ειρ.........
(2)—(8) om (9) ...... απαγ............ προς υμας ....ν θν απο
τω.........υλ...... ζωντι και ...... (10) ... υποπ.........ν υιν αυτο..
.........ν ηγει............κρων ιην ....ν ημας ......ης της ερχομ...
2 ......δατε ....ην εισοδον .... οτι ου......νεν (2) αλλα
π............ ως οιδατε ε.........ν τω θω ημ............λιον του θυ.........
(3) ......ησις ημω............
5 (4)—(5, 4) om (5) παν............ (6) ουκ εσμεν ....δωμεν
ω............ψωμεν (7) ο............ και οι μεθ .... (8) ......
δε ημερ............ρακα π............ ελπιδ .... (9) ....
οργη......... (10)—(22) om (23) ....ρου ...... (24) ......
αλων ...... (25) ......σευχεσθε ...... (26) ......λφους παν ......
(27) ενορκιζω ......ν επιστολη̃ .... (28) ... χαρις τ.........

Het eerste, wat misschien bij deze tekst opvalt, is een schrijffout. Dat is overigens geen zeldzame zaak in dit manuscript. The scribe committed very many blunders, zegt Zuntz, die de meest recente en de meest uitvoerige studie van P[46] maakte [13]). De schrijffout in I Thess. staat in 5, 16, νηψωσιν voor νηφωσιν; de ψ en de Φ worden licht verward.

De tekst is overigens ook blijkens ons fragment goed. Het lijkt mij nl. mogelijk dit voor een deel ook aan te tonen door de plaatsen na te gaan, waar P[46] niet afwijkt van de tekst welke wij voor de beste houden en waar toch de overlevering varieert. Dan blijkt bijv. in I 1, 1 het eerste και te ontbreken in *642*, terwijl *206* en *1758* Timotheus hebben vóór Silas. In I 1, 9 hebben *1611* en *2005* εις i. p. v. προς, terwijl *2* daar επι leest; in hetzelfde vs leest *69* επι waar kennelijk απο oorspronkelijk is. In I 2, 1 staat niet expressis litteris αυτοι γαρ in ons fragment, maar propter spatium mag worden aangenomen dat P[46] de woorden had, die in *1358* ontbreken; in hetzelfde vs heeft *206* de woorden οιδατε αδελφοι in de omgekeerde volgorde. Ook in I 2, 2 heeft P[46] de goede tekst, αλλα zonder και, evenals ℵABCDGKL*1739*, *d* en vele minuskels lezen και wel; in hetzelfde vs voegen *206* en *429* aan θεω πατρι toe en *255* leest αυτου i. p. v. του θεου. I 5, 5 zal P[46] vermoedelijk παντες γαρ gehad hebben, dat de beste getuigen heeft, maar K en vele minuskels lezen alleen παντεσ. In I 5, 8 heeft *1358* υιοι vóór ημερας en *1319* keerde er de volgorde van θωρακα πιστεως om. In I, 5 24 leest onze papyrus καλων en niet παρακαλων, zoals *69* en *462*. In 5, 26 παντας, dat *1898* ontbreekt.

Iets belangrijker dan deze vergelijking met gegevens van de byzantijnse traditie, is dat in I 2, 2 P[46] met de gehele ons bekende traditie εν τω Θεω leest, terwijl in D τω ontbreekt; en dat de westerse lezing εστε in I 5, 5 wordt verworpen.

---

[13]) Zuntz, a. w., 18s; zie ook 252ss The scribe and correctors of P[46].

Nog even interessanter is, dat in I 2, 1 P^{46} γεγονεν leest, terwijl binnen de egyptische overlevering 044 εγενηθη heeft, dat ook in *1358* opduikt. Iets dergelijks is aan de hand in I 5, 6, waar 044 καθευδομεν i. p. v. καθευδωμεν leest, evenals trouwens KL *88 331 467 927 1245 1319 1836 1912* en *2093*.

Een bijdrage tot een nog niet tot rust gekomen discussie levert de papyrus in 5, 25. P^{30}B D* *33 38 69 81 104 326 462 1611 1739 2005* sy^{h} Or Chr Theod Mops hebben και; het ontbreekt in P^{46} ℵAD^{c}, de rest der min, lat pesch bo arm aeth Ambrst. De variant is ontgaan aan de uitgever [14]. Een beslissing op grond van de overweging dat και gesteund wordt door de beste getuigen is nu moeilijk meer vol te houden. Hier kan de byzantijnse traditie een oude en meteen de oorspronkelijke tekst bewaard hebben [15].

In I 1, 10 heeft P^{46} de unieke lezing υπομενειν, waar de hele ons bekende overlevering αναμενειν heeft. De lezing kan zijn ontstaan onder invloed van de stereotype aanduiding der vromen als ὑπομένοντες τὸν κύριον bij psalmisten en profeten in de LXX. Maar bij Paulus beduidt ὑπομένειν steeds standhouden en uithouden, wat in I 1, 10 niet past [16].

Over P^{61} kunnen we in ons verband kort zijn. Het is de papyrus Colt 5, uit de 7e of 8e eeuw, die werd gepubliceerd door Casson en Hettich [17]) en zich te New York bevindt. Hij bevat fragmenten van brieven van Paulus op 7 aan beide zijden beschreven paparysbladen. Wat van onze brieven bewaard is, I 1, 2. 3, 21 letters bij elkaar, zie er als volgt uit:

I 1 (2) ..... ευχω̣......... (3) μνημ̣ .... ε̣ργου τ̣η̣ς ......υ̣
της α̣ ....

Er zijn weinig varianten van enige belang op de algemeen aanvaarde tekst van deze vss. Door DFG *1319 2127* lat sy bo worden υμων en πιστεως in vs 3 verwisseld, wat propter spatium in P^{61} niet denkbaar is. En in FG, voor een deel ook in D, vindt men, als latinisme [19]), το εργον (D του εργου) ... του κοπον ... την υπομονην [20]). De genoemde varianten op de 3 woorden en 4 fragmenten van een woord in onze tekst zijn dus wel volledig westers; een aanwijzing in de richting der conclusie van het

---

[14]) Rigaux, a. w., 298.

[15]) P^{46} toont vaker aan dat de zgn. latere lezingen teruggaan tot op de eerste tijd, zie Zuntz, a. w., 49—56. De opmerking van Rigaux, a. w., 602; L'addition peut être due à *Col.* IV, 13 is me niet duidelijk; is Col. 4, 3 bedoeld? Zie ook Hebr. 13, 18, waar D *d* Chr het woord hebben tegen de rest der traditie.

[16]) De terminologie van de LXX leeft in het N.T. slechts onbetwist voort in de ὑπομονὴ Ιησοῦ van Op. 1, 9, zie ook F. Hauck, *Th. Wb.* IV 589s. De vraag hoe ὑπομονή bij Paulus en m. n. in I en II Thess. moet worden verstaan, als geduld of als verwachting, kan hier blijven rusten. Het lijkt mij plausibel in II 3, 5 te denken aan de Goddelijke liefde en het in de meest diepe en volle zin Christelijke geduld. Bij de keus tussen de lezingen υπομενειν en αναμενειν in I 1, 9 is ook niet zonder belang, dat αναμενειν, ofschoon een bekend woord in het grieks, in het N.T. hapax is. Mirabile dictu behandelt Hauck in *Th. Wb.* s.v. μένω en composita ἀναμένω niet.

[17]) L. Casson en E. L. Hettich, *Excavations at Nessana* Vol. 2, Literary Papyri (1950) 112—22.

[18]) Casson en Hettich, a. w., 119: het aantal puntjes in de weergave is willekeurig.

[19]) De gebruikelijke lezing in de latijnse traditie is *memores operis etc.*, maar g en Pel hebben *reminiscentes c. acc.*

[20]) Het apparaat van Rigaux, a. w., 360, klopt niet op Von Soden, die ik volgde.

onderzoek van de gehele papyrus, dat hij nl. kan worden getypeerd als ein erstaunlich reiner ägyptischer Text, durchweg dem der ältesten Uncialen nahestehend und entsprechend [21]).

P^{65} is, terwijl ik dit schrijf, een nog niet gepubliceerde en officieel geregistreerde papyrus, maar beide, publikatie en registratie, zijn op handen. Hij is de PSI 1373, een blad van een codex, 4, 7 × 16 cm, in het bezit van de universiteit van Florence, afkomstig uit de 3e eeuw, te publiceren door Bartolletti [22]). Uit de hier volgende weergave van de tekst, die ik met vriendelijke toestemming van Prof. Bartoletti mag geven, blijkt dat hij een zeer gehavende tekst van I 1, 3—2, 1. 6—12 biedt. Ditmaal duiden in het volgende de puntjes tussen het grieks de ontbrekende woorden aan en doordat voor ieder ontbrekend woord of deel van een woord een punt per letter is gezet, wordt een zo volledig mogelijke indruk van de tekst gegeven.

I 1 (3) ....τεως και ... .
... .δος του κηριου ....
.... (4) ειδοτεσ .... (5) οτι
το ευ........ ....ν αλλα και ..
.... .αθως οι.... ....
.... (6) ... .μηται ....
....ν εν ....
(7) .... υμας τυ... ....
... εν τη Αχαια (8) .. ..ν
εν τη .... πιστις ....
... . εχειν .... (9) ....
... .σιν ....-
ψατε ....ντι ....
(10) ... . .υρα... .. ..
.... ημας .. ..
2 (1) ....σοδō ....
(2)—(5) om (6) .... εξ ανθ..... ....
.. .. (7) ....μενοι ε. ....
.... νηπιοι .. ..
(8) ουτως ο .... μονον ..
.... αγαπη ... .

---

[21]) Maldfeld, Z.N.W. 43 (1950—1) 261.

[22]) De publikatie zal plaats vinden in *Papiri della Societa Italiana* 14 (1957), volgens de drukproef die in in febr. 1956 van Prof. V. Bartoletti ontving, op pag. 5—7. In Z.N.W. 48 (1957) zal deze papyrus van K. Aland in zijn artikel *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften* VI het officiële registratieno. P^{65} ontvangen. Over *Neue neutestamentliche Papyri* is een artikel van Aland in N.T.S. 3 (1957) aangekondigd, terwijl de Kommission für spätantike Religionsgeschichte in Texte und Untersuchungen toezegt de uitgave van *Das Neue Testament auf Papyrus*.

.... (9) .... κοπον ....
....γαζομ.... .... μεν ε..
.... (10) .... θ̅ς̅ ως .....
.... σασιν .... (11) ....
... . ως π.... .... (12) ....
.... μ ....ως ... .
.... δ..... (13) ... .
....π... ... .
... .ξ....

Het fragment met nog geen 60 woorden is moeilijk te plaatsen. Bartoletti vermoedt een duidelijke verwantschap met P[49], de papyrus Yale 415 met Eph. 4, 16 — 5, 13, maar deze schijnt nog steeds niet gepubliceerd te zijn [23]). Ware dat het geval en was daarbij de overeenkomst aannemelijk gebleken, dan beschikten we althans over iets meer materiaal voor een oordeel over herkomst en waarde. Nu kunnen we niet veel meer doen dan ook hier de plaatsen nagaan, waar P[65] niet afwijkt van de tekst die wij voor de beste houden en waarvan niettemin de overlevering varieert. Er kan dan tenminste op een negatief resultaat worden gehoopt.

In aanmerking komen dan eerst, als kleinigheden, de omwisseling van υμας en γενεσθαι door *920* in I 1, 7, de plaatsing van τυπους na Αχαια door *257* in hetzelfde vs, het plaatsen van ζητουντες na ανθρωπων door *241* en het lezen van παρα i. p. v. εξ door *218* in I 2, 6, de omissie van εις door *226* 1518* in I 2, 9, terwijl het weinig waarschijnlijk is dat P[65] in I 1, 8 de volgorde ημας εχειν van *1739* had. In dit verband zij ook vermeld, dat onze papyrus in I 2, 8 de goede tekst ομειρομενοι heeft tegen ιμειρομενοι in *241 326 475 547* etc. En tevens in I 2, 9 waar een vrij sterk vertegenwoordigde overlevering, P *177 203 216 241 506 547 1518*, των κοπων .... των μοχθων leest.

Speciale relatie met exclusief één der grote majuskels kan ook niet worden aangetoond. In I 2, 9 leest ℵ* υμιν, maar in P[65] vertelt een ε ons, dat de ongeschonden tekst het opvallende oorspronkelijk εις υμας zal hebben gehad; in I 1, 3 heeft A de omissie van της ελπιδος, maar P[65] maakt deze kennelijke fout niet, daar getuigt ....]δος van.

Van de zelfstandigheid van P[65] tegenover de westerse tekststroom leggen I 1, 5 en 7 getuigenis af. Op de eerste plaats lezen D *81 241 489 642 1311 1319 1518* μονω waar de tekst wel, zoals ν aangeeft dat ook P[65] las, μονον moet zijn; op de tweede hebben DFG *38 88 177 218 255 256 326 330 337 462 489 623 794 919 1175 1319 1845 2127*, de itala behalve *r*, vulg Chr Theodrt het tweede εν niet, maar P[65] heeft het wel, in overeenstemming met de beste traditie. Een ogenblik zou men aan een symptoom van westerse traditie kunnen denken bij de variant op πιστευουσιν in I 2, 10. Hier leest P[65] als enig grieks hs πιστευσασιν, maar de latijnse traditie heeft *qui credidistis*. Ik ben echter geneigd de lezing van P[65] toe te schrijven aan

[23]) Prof. B. M. Metzger te Princeton schreef me 26-5-'57 dat Dr. Carl Kraeling te Chicago de publikatie van plan was, maar dat het de vraag is of er na zijn vertrek uit Yale iets van zal komen.

de invloed van het haast stereotype gebruik van de aoristus bij de aanduiding van het geloof der pas bekeerden, vgl. Hand. 2, 44; 4, 32; 11, 21; 13, 48; 14, 1 enz. en bij Paulus Rom. 13, 11; I Cor. 3, 5; 15, 2. 11; II Cor. 4, 13; Eph. 1, 13. M.n. II Thess. 1, 10 kan op de lezing van P[65] invloed hebben gehad. Nu de grote uncialen van het Westen de lezing niet hebben en P[65] op twee andere punten van D of DFG afwijkt, schijnt het mij daarom het veiligst te zeggen, dat het overigens zeer geringe materiaal van P[65] ons geen goede reden geeft in de tekst van deze papyrus iets anders te zien dan een beeld van de beste egyptische traditie [24]).

Dat laatste mag ook worden volgehouden m. b. t. νηπιος in I 1, 8, zoals P[65] ongetwijfeld leest. Hoe men immers over haar oorspronkelijkheid denkt, νηπιος is een goede egyptische lezing. Het heeft ℵ*BC*D*G vg bo sa en een enkele plaats bij Or tot getuige. Deze eerbiedwaardige rij mag in het vervolg met P[65] worden geopend. De variant ηπιος, waarvoor de meeste moderne uitgevers kiezen, heeft de latere getuigen mee. Van de majukels noem ik AKLP, de correctoren van ℵCD en van de minuskels *33* en *1739* [25]). Tegen de aanduiding van zijn getuigen als „latere" kan men inbrengen de vroege datum van het antigraphon van *1739* [26]) en vooral Cl en de meerderheid der plaatsen waar Or onze plaats citeert. Men is er dan ook nooit uitgekomen door het tegen elkaar afwegen van de getuigen. Evenmin met verklaring uit haplo- of dittographie; het ene zo goed als het andere kan hebben plaats gehad. De exegese zal hier wel de doorslag moeten geven [27]). Voor een exegetische uiteenzetting is het hier echter de plaats niet. Ik kan slechts de conclusie meedelen. In het tekstverband gebruikt Paulus het ene gedrufde beeld na het andere om zich tegen het verwijt van ambtshoogheid te verweren. Straks komt het beeld van de *moeder*, vs 8, die haar kinderen voedt zonder reserve in verband met haar physieke welstand. Daarna dat van de *vader*, vs 11, die zijn jongens stuk voor stuk in de opvoeding wil geven wat ze nodig hebben, ieder ook naar zijn aard. Het lijkt mij aannemelijk, dat de apostel begonnen is te zeggen, dat hij en zijn medewerkers zich eerder zo hulpbehoevend als een *kind* hebben gedragen dan dat ze apostolische gewichtigheid ten toon spreidden. Ik kan me echter ook denken dat men daar later in de kerk wat bezwaar tegen voelde en dat een knappe man als Clemens met filologische argumenten (dittographie en de betekenis van νηπιος in de andere brieven van Paulus) in het geheel van zijn tekstcritische bezigheid eerlijk meende, dat dat er ook nooit gestaan kon hebben. P[65] en de ongekuiste oude majukels vertellen dan nog wat Paulus schreef; correctoren maakten later van de apostelen graag minzame lieden. Het lijkt me iets voor Clemens om daarmee te zijn begonnen. Het zou leuk zijn, dat P[65] daar dan niet aan mee wilde doen.

Maar nu komen we wel zo erg in de hypothesen terecht, dat het in een eerbewijs aan de altijd nuchtere en zakelijke Professor Grosheide tijd wordt om te stoppen.

---

[24]) Daar komt dan nog bij dat ook de vulgaat de aor. van πιστεύειν lang niet altijd met een perf. vertaalt, Hand. 2, 44 *qui credebant*, 4, 32 *credentium*, 11, 21 *idem*, 14, 1 *crederet*, Eph. 1, 13 *credentes*.

[25]) Een volledig overzicht van de gegevens en van de tegenwoordig begane weg naar de conclusie bij Rigaux, a. w., 418.

[26]) Zie Zuntz, a. w., 71—8 en onze aant. 12.

[27]) Zo ook B. F. Westcott en F. J. A. Hort, *The New Testament in the original Greek*, Introduction, Appendix (1907) 128.

TIEN JAREN UIT DE GESCHIEDENIS VAN EMDEN ALS CENTRUM VAN GEREFORMEERDE ACTIVITEIT

DOOR

Dr. D. NAUTA

Behalve aan de exegese van het Nieuwe Testament heeft Grosheide steeds gaarne zijn bijzondere aandacht geschonken aan de geschiedenis der Nederlandse Bijbelvertaling. Nog denk ik met grote waardering terug aan het doctorale college, dat hij indertijd gewoon was op Zaterdagmorgen te geven en waar dit onderwerp in behandeling werd genomen. Zelf in het bezit van een aardige verzameling Bijbeluitgaven, beijverde hij zich ons, zijn studenten, vertrouwd te maken met de eigenaardigheden, welke haar, zowel wat de uitwendige vorm als het innerlijk karakter betreft, kenmerken. Tot de bedoelde Bijbels behoorde ook een aantal uitgaven, die in Emden het licht hebben gezien en waaronder de Deux-aes-bijbel de grootste bekendheid geniet. Bij het onderzoek hiervan is Grosheide tot het resultaat gekomen, dat onder de J. D. genoemd in het in 1559 verschenen Nieuwe Testament, de predikant Johannes Dyrkinus moet worden verstaan [1]).

De herinnering aan een en ander werd voor mij aanleiding dit artikel te wijden aan de periode uit de geschiedenis van Emden, waarin de bedrijvigheid ten aanzien van Bijbeluitgaven in die stad zo levendig was en Dyrkinus er zijn verblijf hield [2]).

De keuze van het jaar 1554 als aanvangspunt voor de te behandelen periode is niet willekeurig. Dat jaar betekende in werkelijkheid een nieuw begin. De politieke toestand in het Duitse rijk liet zich na het Interim, waardoor à Lasco genoodzaakt was geworden Emden te verlaten, voor de Protestanten aanmerkelijk gunstiger aanzien. Het verdrag van Passau (1552) had aan het Interim voorlopig een einde gemaakt. En in Februari 1555 zouden op de rijksdag te Augsburg de onderhandelingen aanvangen, die de godsdienstvrede gingen inluiden. Zo behoefde er, toen à Lasco en Utenhove van hun tocht uit Londen, na veel onaangename wederwaardigheden

---

[1]) Vgl. F. W. Grosheide, *Het Nederlandsche Nieuwe Testament uitgegeven te Embden in 1559*, in: *Ned. Arch. voor Kerkg.*, N. S. XIV (1917), blz. 126—151; id., *Nog eens het Nieuwe Testament uitgegeven te Embden in 1559*, in: *a. w.*, N. S. XXXIII (1942), blz. 278—279. Zie voorts J. Weerda, *Eine Denkschrift Godfrid van Wingen's an den Emder Kirchenrat gegen die Gheillyart-Bibel von 1556*, in: *a. w.*, N. S. XXXI (1940), blz. 105—122.

[2]) Zie voor de oudere litteratuur A. A. van Schelven, *De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de Reformatie in de Nederlanden* 's-Gravenhage, 1908. In mijn artikel wordt niet alleen over de Nederlandse uitgewekenen te Emden gehandeld, maar de gehele kerkelijke situatie in deze stad binnen het gezichtsveld getrokken. Daarbij ontleen ik, zonder nadere opgave, verschillende bijzonderheden aan de protocollen van de Emdense kerkeraad, die beginnen met 16 juli 1557. Overigens verwijs ik telkens naar de litteratuur.

te hebben doorstaan, op 4 December 1553 te Emden aanlandden, geen enkel bezwaar te zijn hen te ontvangen. Zij werden zelfs met vreugde begroet. Spoedig daarna volgden de anderen, die met hen, na de troonsbestijging van Maria Tudor, Engeland hadden moeten verlaten en die tevergeefs in Denemarken en elders in Noord-Duitsland naar een toevluchtsoord hadden omgezien. Emden werd voor hen en voor vele anderen tot een herberg.

Ook in een vroegere periode had de reformatorische beweging zich in deze stad doen gelden. Verschillende nuanceringen waren er toen in te onderscheiden geweest. Dopersen hadden min of meer vrije toegang gehad, al was er geen sprake van dat zij op heel de beweging het eigenlijke stempel konden zetten. Luthersen, maar ook Protestanten van andere gading, zoals in de geest van Zwingli en Bullinger of van Bucer, hadden er een kans gekregen. A Lasco, in 1543 door de regentes, gravin Anna, tot superintendent aangesteld, was begonnen met wat meer vastheid aan te brengen. Zijn organisatorische werkzaamheid was aan het Gereformeerd Protestantisme ten goede gekomen en had er toe bijgedragen daaraan, zij het niet in het gehele land, dan toch in Emden een steeds meer overheersende positie te verschaffen. Maar met het jaar 1554 kreeg dit proces, dat gedurende enkele jaren was vertraagd, ineens een flinke stoot voorwaarts. Emden werd tot een centrum van Gereformeerde activiteit in dit deel van Europa.

Weinig minder dan een kwart eeuw zou Emden dit blijven. De beschikbare ruimte laat niet toe om hier heel de periode in behandeling te nemen. Ik beperk mij tot een decennium er uit. Dit kan men in een bepaald opzicht als het rustigste gedeelte van de bedoelde periode beschouwen. Want na 1564 zou een stroom van vluchtelingen gelijk nooit tevoren, zich uit de Nederlanden naar Emden bewegen. Duizenden en duizenden moeten het er zijn geweest. Door hen zou straks in velerlei opzicht een ongebreidelde activiteit worden ontketend als waarvan ik over het eerste tiental jaren niet kan rapporteren. Nog om een andere reden mogen wij 1564 als een geschikt eindpunt beschouwen. In dat jaar is Gellius Faber, de belangrijkste figuur onder de toenmalige eigen predikanten van Emden, overleden.

Sedert 1554 vertoonde, vergeleken met de toestand in een vroegere periode, de situatie onder meer in dit opzicht een verschil, dat het niet uitsluitend Nederduits-sprekenden waren, die in Emden neerstreken. Naast hen verscheen thans ook een percentage Fransen en Engelsen. En al ontbreken ons ook nauwkeurige opgaven over hun getalsterkte, wij kunnen toch constateren, dat beide groepen talrijk genoeg waren om zelfstandige gemeenten, elk met een eigen predikant, te vormen.

Van de Engelse vluchtelingenkerk, die geen lang bestaan heeft gehad, omdat haar leden na de dood van Maria Tudor naar hun vaderland teruggekeerd zijn [3]), weten wij slechts weinig af. Onder haar zusterkerken op het continent, zoals die te Frankfort aan de Main en te Genève, wordt zij als de rijkste gesignaleerd [4]). Ook blijkt het in 1557, dat verscheidene predikanten en geestelijke hoogwaardigheidsbekleders, allen wegens de vervolging uit Engeland gevlucht, tot de gemeente hebben behoord. In 1558 rezen er in haar midden moeilijkheden naar aanleiding van het feit, dat de

---

[3]) Micron aan Bullinger 16 febr. 1559: Soluta est Emdae Ecclesia Anglica, vgl. J. H. Gerretsen, *Micronius*, Nijmegen 1895, Bijl. blz. XIII.
[4]) Vgl. *Proceedings of the Huguenot Society of London* IV (1894), p. 90.

kerkdiensten in het huis waar men gewoon was bijeen te komen, wegens besmetting door de pest stopgezet waren, en van klachten over het niet getrouw bezoeken van de pestlijders. De kwestie liep zo hoog, dat een der broeders het noodzakelijk achtte er de kerkeraad van Emden alsmede die van de Franse gemeente in te mengen [5]). Tenslotte verdient nog vermelding het uiterst belangrijke verschijnsel, dat in deze jaren heel wat Engelse geschriften te Emden gepubliceerd zijn. Tussen de jaren 1554 en 1557 zijn er door Gilles van der Erven stellig 10 en wellicht nog 7, welke ongedateerd zijn, uitgegeven. Door zijn verblijf in Londen, waar hij tot de vluchtelingengemeente had behoord, mocht Van der Erven geacht worden met de Engelse taal enigermate vertrouwd te zijn [6]).

Aan de Franse gemeente, naderhand bij voorkeur als de Waalse aangeduid, zou een heel wat langer bestaan dan aan de Engelse zijn beschoren. Zelfs tot 1897 zou zij haar zelfstandigheid behouden om eerst dan in de Duits-Gereformeerde gemeente van Emden op te gaan [7]). Mogelijk gaan haar eerste sporen terug tot het jaar 1550. Maar toch moeten wij aannemen, dat haar instituering eerst in 1554 voor goed haar beslag heeft gekregen, dank zij de krachtige medewerking van à Lasco [8]). Ik neem aan, dat het niet zonder zijn tussenkomst is geweest, dat de gemeente Pierre du Val als haar eerste predikant heeft ontvangen [9]).

Deze man had een merkwaardig verleden achter de rug. Geboortig uit Normandië, dichterlijk begaafd, schijnt hij in zijn jonge jaren bigot-Rooms te zijn geweest. In een tijd toen Calvijn zich met overtuiging schaarde aan de kant van de Reformatie, had hij nog meegedaan aan het verheerlijken van de maagd Maria. Daarna had er zich bij hem een ontwikkeling in andere richting voltrokken. Via een mystiek spiritualisme was hij allengs bij de Gereformeerden terecht gekomen en naar Londen uitgeweken, waar hij in 1552 zijn dichterlijk bewerkte *Triomphe de vérité* opdroeg aan de Franse vluchtelingengemeente in de Threadneedlestreet [10]).

Terwijl haar beide predikanten met een deel van deze gemeente nog gedurende een korte tijd in Londen achterbleven, was Du Val met anderen naar Emden gevlucht. In deze stad, waar hij geboekt werd onder de naam van Petrus Valentius en kwam te wonen in de directe nabijheid van de Grote kerk, werd hij al spoedig, ik vermoed mede op het getuigenis van

---

5) E. Meiners, *Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse* I, Groningen, 1738, blz. 329, 330.

6) Vgl. *Het Boek*, XXI, 1933, blz. 100. Meiners, *t. a. p.*, noemt Cranmers boek over de sacramenten als in 1557 bij Van der Erven gedrukt. Van der Erven was met à Lasco uit Londen gevlucht en behoorde tot de groep vluchtelingen, die een tijdlang in Kopenhagen vertoefd hebben, vgl. F. Pijper, *Jan Utenhove*, Leiden 1883, blz. 110, 131. Zie verder over Van der Erven Van Schelven, *Kerkeraads-protocollen der Nederduitsche vluchtelingenkerk te Londen*, 1921, blz. 256, noot 1.

7) Vgl. Ph. I. Wenz, *Reformationsjubelrede nebst Geschichte der Französisch Reformirten Kirche in Emden*, 1819; Pleines, *Kurze Geschichte der französisch-reformirten Kirche in Emden*, in: *Jahrb. der Gesellsch. für bildende Kunst und vaterl. Alterth. zu Emden* I (1875), S. 37—54.

8) Joh. à Lasco aan Calvijn, 13 maart 1554 (Calvini *Opera*, XV, c. 81).

9) Du Val ondertekende met Utenhove het schrijven, dat à Lasco 6 juli 1554 richtte aan de kerk te Wezel aangaande het Avondmaal, vgl. Joannis à Lasco *Opera*, II, p. 707; Calvini *Opera*, XV, c. 187.

10) Vgl. F. de Schickler, *Les églises du refuge en Angleterre*, 3 t. Paris, 1892, reg.; A. A. van Schelven, *a. w.*, blz. 288—290; *Jahrb. der Gesellsch. f. bild, Kunst und vaterl. Altert. zu Emden*, XX (1920), S. 225, 230—231; V. L. Saulnier,

à Lasco, geschikt geacht voor het vervullen van het predikambt. In de veilige havenstad vergat hij zijn te Londen achtergeblevene broeders niet. Tot hen richtte hij zijn *Petit Dialogue d'un consolateur consolant l'Eglise en ses afflictions*, een meditatie ontleend aan Psalm 129, waarvan in 1556 te Londen een Engelse vertaling het licht heeft gezien. Maar vanzelfsprekend heeft hij zich vooral toegelegd op de nieuwe taak, welke men in Emden op zijn schouders had gelegd.

Alweer zijn het sobere inlichtingen, waarover wij voor de kennis van deze periode kunnen beschikken. Door toevallige omstandigheden zijn wij nog in het bezit van een dossier van dertien brieven, dat uit het archief van de Franse gemeente werd gelicht [11]). Op grond daarvan en van enkele verspreide andere gegevens kan ik het volgende vertellen.

De behoefte werd gevoeld om naast Du Val nog een tweede predikant te beroepen. Misschien dat diens slechte gezondheidstoestand hiertoe aanleiding heeft gegeven, Want in de na te noemen beroepsbrief wordt als motief aangevoerd, dat een gemeente met slechts één predikant licht in moeite geraakt, wanneer deze wegens ziekte of een andere verhinderende omstandigheid verstek moet laten gaan; en de realiteit daarvan had de gemeente reeds een keer ervaren. Degene die als tweede predikant werd beroepen, was François Pérucel de la Rivière [12]). Aan verschillende uitgewekenen was hij uit hun Londense dagen niet onbekend. Momenteel was hij aan de gemeente van Wezel verbonden. Hij had 35 stemmen op zich verenigd tegen 3 stemmen, welke op Holbraque [13]) uitgebracht waren, terwijl er nog enkelen absent waren geweest. De beroeping geschiedde met instemming van de Emdense predikanten alsook van Micron, Hermes en andere Nederlandse predikanten. In deze zin werd bij schrijven van 12 December 1555 aan Pérucel mededeling gedaan.

Pérucel, op wie eveneens aandrang werd uitgeoefend om naar Frankfort aan de Main te komen, heeft het beroep afgeslagen. Toch schijnt dit hem enige moeite te hebben gekost. Want toen na verloop van enige tijd Frankfort hem opnieuw beriep, stond hij daartegenover aanvankelijk afwijzend uit overweging dat hij aan de gemeente van Emden een bepaalde verplichting zou hebben. Niemand minder dan Calvijn heeft hem die gedachte uit het hoofd moeten praten, zodat hij vrijmoedigheid kreeg om te gaan. In een

---

L'évangélisme de Pierre du Val et le problème des Libertins spirituels, in: *Bibl. d'Humanisme et Renaissance*, XIV (1952), p. 205—218.

[11]) Dit dossier bevindt zich in het archief van de Waalse gemeente te Amsterdam, vgl. I. H. van Eeghen, *Archieven der besturen gevormd door de Waalse gemeente in Amsterdam tot 1943*, Amsterdam, 1951, no. 150. Van de 13 stukken, welke tot dit dossier behoren, zijn 7 gepubliceerd, o. a. in Calvini *Opera* en door Van Schelven, *a. w.;* de 6 onuitgegevene zijn de volgende: 1. De jeunesse van Antwerpen aan de kerk te Emden, 13 febr. 1555; 2. De kerk te E. aan Pérucel te Wezel, 12 dec. 1555 (minuuct); 3. De kerk te Antw. aan die te E., 16 juli 1556; 4. Jean de Wargin te Antw. aan de kerk te E., sept. 1557; 5. De kerk te Antw. aan die te E., 4 aug. 1558; en 6. De kerk te Antw. aan Pérucel te Wezel, ongedateerd, stellig uit 1556 (copie).

[12]) Vgl. A. Wolters, *Reformationsgesch. der Stadt Wesel*, Bonn, 1868, reg.; F. de Schickler, *a. w.*, reg.; A. A. van Schelven, *a. w.*, reg.; K. Bauer, *Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M.*, Leipzig, 1920, S. 56 ff.

[13]) Guillaume Holbraque of Houbraque was predikant in Waadtland, vgl. *Guillaume Farel. Biographie nouvelle*, Neuchatel, 1930, p. 635, n. 7; april 1556 werd hij predikant bij de Franse gemeente te Frankfort aan de Main, vgl. K. Bauer, *a. w.*, S. 42, Anm. 2.

schrijven van 17 Januari 1557 heeft hij over dat gaan aan de kerk van Emden zijn verontschuldigingen aangeboden, terwijl Calvijn de moeite heeft genomen om opzettelijk tegenover haar de gang van zaken te rechtvaardigen.

Het had, in verband met de twisten in de gemeente van Frankfort, ook zijn goede reden, dat Pérucel aan die gemeente boven Emden de voorkeur gaf. In Emden was men daar maar al te goed van op de hoogte. Want van het begin af was deze gemeente mede in het beraad over de bedoelde moeilijkheden in Frankfort, welke tot in Parijs toe het leedvermaak der Roomsen hadden opgewekt, betrokken geweest. Op 16 Juli 1556 had de kerkeraad van Antwerpen zich naar aanleiding van die kwestie tot Emden gewend met de bedoeling om gezamenlijk, in vereniging met Wezel en eventueel ook met Doornik en Straatsburg, Calvijn te verzoeken, dat hij persoonlijk zich naar Frankfort zou begeven om de broeders aldaar met elkander te verzoenen. De kosten voor de te ondernemen reis zouden de kerken gemeenschappelijk moeten dragen. Antwerpen was bereid twintig gulden te betalen. Indien Calvijn op dit aanbod is ingegaan, dan heeft ook Emden waarschijnlijk haar bijdrage afgestaan. Ongetwijfeld heeft zo iets voor de gemeente geen bezwaar opgeleverd. Zij moet vrij wat welgestelden onder haar leden hebben geteld. Een aardige illustratie biedt daarvoor het gebeurde naar aanleiding van de bruiloft van de rijke koopman Philips du Gardin, tegen het einde van 1557. Deze was een verwant van Utenhove. Aan de zwier waarmede het bij die gelegenheid was toegegaan, had men in de inheemse gemeente ergernis genomen en de predikanten klaagden zelfs van de kansel over de pracht, daarbij tentoongespreid in de kleding. Een en ander veroorzaakte zoveel gerucht, dat Du Val met zijn ouderlingen op 3 Januari 1558 in de kerkeraad der inheemsen verscheen om hun beklag in te dienen over het onjuiste van een dergelijke critiek.

Juli 1558 werd de gemeente beroofd van haar predikant, die als een slachtoffer viel van de rondgaande pest. In een schrijven van 4 Augustus betuigden de broeders van Antwerpen met dit verlies hun deelneming. Tevens kwamen zij met het voorstel om gezamenlijk twee predikanten te beroepen. Dezen zouden beurtelings gedurende drie of vier maanden de gemeente van Emden komen bedienen. Eventueel was de kerk van Antwerpen, welke een predikant bezat in Evrard Heracleus [14]), bereid het aantal predikanten op te voeren tot vier. Het is niet bekend, of er van de uitvoering van dit plan iets terechtgekomen is. Ik meen het te moeten betwijfelen. Eerst in 1561 horen wij, dat Emden zich weer heeft kunnen voorzien van een eigen predikant. Het was André Gorin, een Picardiër, die te Londen wegens zijn tolerante gezindheid tegenover de Dopersen, waarom hij zich achter Haemstede had gesteld, zijn ambt had moeten neerleggen en nu 19 Mei 1561 in Emden verscheen. Gelukkig is de gemeente met deze predikant, die overigens wel goede kwaliteiten bezat voor zijn ambt, helaas niet geweest. Zijn tolerante gezindheid, welke hij ook in Emden bleef tonen, is oorzaak geworden dat hij in 1568 zijn ambt zou moeten neerleggen [15]).

[14]) Vgl. F. de Schickler, *a. w.*, I, p. 100. Evrard schijnt omstreeks die tijd Antwerpen verlaten te hebben en naar Engeland te zijn uitgeweken, vgl. Calvini *Opera* XVII, c. 569. Zie verder XVIII, c. 137, 143, 162, 362; en *Actes du Consistoire de l'Église française de Threadneedle street, Londres*, I, 1560—1565, reg. (Publ. of the Huguenot Society of London XXXVIII).

[15]) Vgl. *Kerkeraads-protocollen der Nederduitsche vluchtelingen-kerk te Londen 1560—1563*, uitg. door A. A. van Schelven, Amsterdam, 1921, blz. 139, n. 1.

Wij zagen, dat soms in zaken van de beide vreemdelingengemeenten, en de voorbeelden daarvan zou ik kunnen vermeerderen, de inheemse kerkeraad gemengd werd. In dat opzicht bestonden er bepaalde verplichtingen. Aan de haar verleende zelfstandigheid had gravin Anna namelijk de voorwaarde verbonden, dat zij in geval van opkomende verschillen zich hadden te onderwerpen aan de bedoelde kerkeraad [16].

Na zijn terugkeer in Emden is à Lasco weer getreden in zijn taak als superintendent van de Oostfriese kerk. Zijn aanwezigheid was echter niet aan allen aangenaam. Met name in de kringen van het hof, waar de Lutherse invloed sterk was, stuitte hij op veel tegenwerking. Gevolg is geweest, dat hij in April 1555 zijn post heeft moeten neerleggen en dat hij niet zonder een gevoel van teleurstelling vertrokken is aanvankelijk naar Frankfort en daarna naar zijn vaderland [17]. De bedoelde Lutherse invloed is in de volgende jaren nog toegenomen. Vooral nadat graaf Edzard II in 1558 zelf de regering aanvaardde (al behield gravin Anna in feite nog geruime tijd haar gezag) en hij in 1559 met de Lutherse prinses Katharina van Zweden in het huwelijk trad, liet zich het streven in die richting duidelijk bemerken. Het was in die mate het geval, dat de predikanten van Emden in 1560 over de daardoor ontstane moeilijkheden, onder meer over het verbod de profetie te houden, het advies verlangden van Dathenus en de kerk te Frankfort en door diens bemiddeling eveneens Calvijn en Bullinger er in betrokken [18]. Maar hoe moeilijk de toestand voor de Gereformeerden in het overige deel van Oost-Friesland al meer is geworden, zij hebben zich toch in Emden weten te handhaven.

Na à Lasco's vertrek viel het superintendentschap toe aan Gellius Faber, geboortig uit Leeuwarden en indertijd pastoor te Jelsum, die reeds bijna 20 jaar geleden naar Oost-Friesland was uitgeweken en sedert 1538 dienst deed als predikant te Emden. Hij stond bij gravin Anna in hoog aanzien. Een volgeling van Calvijn kunnen wij hem bezwaarlijk noemen. Misschien wordt hij het best gekenschetst als iemand, die ging in het spoor van Bucer [19].

Naast Gellius werkten te Emden als predikant Herman Brassius, die in Leuven had gestudeerd en sinds 1543 aan Emdens kerk verbonden was [20], en Arnoldus Veltman, die juist in 1554 uit het naburige Loppersum was overgekomen [21]. Toen Brassius op sterven lag, besloot de kerkeraad op 30 Januari 1559 pogingen in het werk te stellen om Micron, predikant in

---

[16]) Vgl. E. Meiners, *a. w.*, I, blz. 329.

[17]) Zie mijn artikel over à Lasco in *Biogr. Woordenb. v. Prot. Godg. in Ned.*, V, blz. 604. Op zijn reis naar Frankfort ontmoette à Lasco te Keulen een zekere Jacobus, die met brieven en boeken uit Zürich naar hem op weg was. De brieven nam hij in ontvangst, maar omdat het lastig was bij de boeken, welke met andere lading zich in het ruim van een schip bevonden, te komen, liet hij deze doorzenden naar Emden aan Micron en Gerard tom Camp, vgl. *Opera* à Lasco, II, p. 710, en *Opera* Calvini, XV, c. 649.

[18]) Dathenus aan Calvijn, 11 april 1560 in: Calvini *Opera*, XVIII, c. 44. Door Van Schelven, *De Nederduitsche vluchtelingenkerken*, blz. 123, n. 2, wordt deze brief bij vergissing in 1550 gesteld.

[19]) Vgl. J. Weerda, *Das Ostfriesische Experiment*, in: *Zeitschr. f. evangel. Kirchenrecht*, V (1956), S. 182.

[20]) *Jahrb. der Gesellsch. zu Emden*, XX (1920), S. 216. Men vindt daar 4 brieven van de rector te Bremen, Johannes Molanus, aan Brassius gepubliceerd, alle uit het jaar 1557.

[21]) Veltman is 25 aug. 1568 overleden.

Norden, beroepen te krijgen [22]). Onder leiding van Gellius, die ook moest trachten de medewerking van burgemeester Medman te verkrijgen, zou daartoe een afvaardiging naar het hof reizen. Succes hebben deze ook daarna nog voortgezette pogingen niet opgeleverd. Het zal wel hierop zijn afgestuit, dat men niet gaarne de kans liep de dan openvallende plaats te Norden, als een gevolg van het opdringen van de Lutherse invloed, niet weer door een Gereformeerd man te zien vervuld. Ook werd de naam van Hardenberg nog genoemd. Maar tenslotte werd een andere oplossing gevonden. In Juni 1558 was te Emden uit Alkmaar komen opdagen Cornelis Cooltuyn. Hij had toen het voornemen zich in Groningen te vestigen, maar dit schijnt niet te zijn doorgegaan. En toen men van andere zijde aandrang op hem ging uitoefenen, had de kerkeraad van Emden het met het oog op de vacature nuttig geacht hem op voorhand vast te houden. Hij deed in de gemeente voorlopig dienst, zodat men hem kon leren kennen. Met Pinksteren, dat in 1559 op 14 Mei viel, werd hij ter beroeping voorgesteld. Maar eerst op 3 Juli besloot de kerkeraad hem, ter gelegenheid van het eerstvolgende Avondmaal (9 Juli), met oplegging der handen in zijn dienstwerk te bevestigen [23]).

Onder de ouderlingen, die tot een getal van 12 in de kerkeraad zitting hadden, bevonden zich bekwame mannen. Als scriba deed tot zijn dood in het najaar van 1559 dienst de Emdenaar Gerhard tom Camp, een vriend van Regnerus Praedinius en Hardenberg en die in zijn opvattingen zich nauw aan Bullinger verbonden gevoelde [24]). Hij werd capabel genoeg geacht om tezamen met Praedinius het Nieuwe Testament van Utenhove te overzien [25]). Voor dat en voor andere doeleinden heeft hij meermalen een bezoek aan Groningen gebracht. Verder ontmoeten wij de namen van Utenhove, Gilles van der Erven, de geleerde Graecus Gerhard Montaigne [26]), Herman Entens en de medefirmant van de groot-graanhandel Commelin—du Gardin, Joest de Rose [27]), die korter of langer ouderling zijn geweest. De genoemden waren allen afkomstig uit de Zuidelijke Nederlanden. Als candidaat voor het ouderlingschap in 1557 vermeld ik nog de

---

[22]) De mededeling op de in noot 20 aangehaalde plaats, dat Brassius 11 jan. is overleden (ook in *Nieuw Ned. Biogr. Woordenboek*, I, i. v.), is onjuist. De sterfdag moet 30 of 31 jan. zijn geweest. Men zie ook de brief van Micron aan Bullinger, 16 febr. 1559, bij J. H. Gerretsen, *Micronius*, Nijmegen 1895, Bijl. blz. XIII, waar van Brassius ook een voortreffelijk getuigenis wordt gegeven: sub finem superioris mensis ex hac vita migravit D. Hermannus Brassius, Emdanus pastor, vir integerrimae vitae, placidissimi ingenii, et purae religionis, in qua promovenda sedulus semper fuit et indefatigati laboris. In deze brief spreekt Micron niet over de pogingen om hem in Emden te beroepen. Wel spreekt hij zijn vrees uit, dat Brassius wellicht vervangen zou kunnen worden door een man van andere opvatting. Blijkens een schrijven van tom Camp van 28 maart 1559 ijverde men toen nog voor Micron, maar men zou in Norden voor hem een goede vervanger moeten hebben; vgl. *Kerkhist. Arch.*, II, (1859), blz. 55. Micron is 12 sept. van datzelfde jaar aan de pest overleden.

[23]) Cooltuyn is in oktober 1567 overleden.

[24]) Tom Camp aan Bullinger, Groningen 31 aug. 1545, in Calvini *Opera*, XII, c. 154—155. Zie verder H. O. Feith, *Twee brieven van Gerardus tom Campo*, in: *Kerkhist. Arch.*, II, (1859), blz. 49—55.

[25]) Vgl. F. Pijper, *Jan Utenhove*, Leiden 1883, blz. 135.

[26]) Zie A. A. van Schelven, *Kerkeraads-protocollen*, 1921, blz. 137, n. 2.

[27]) Vgl. *Jahrb. der Gesellschaft zu Emden*, XX (1920), S. 220—221. Rose is in 1558 overleden.

Hagenaar Willem Gnaphaeus, die door à Lasco naar Emden was gehaald als opvoeder voor de zonen van graaf Enno en van wie in het vermelde jaar zijn „Lofrede op Emden" het licht had gezien [28]).

De kerkeraad van Emden heeft zich voortdurend beijverd om in de grote zaak van de Gereformeerden mee te leven. Milde bereidheid werd aan de dag gelegd in het beschikbaar stellen van woonruimte voor vluchtelingen. Op het beoefenen van herbergzaamheid werd opzettelijk toezicht gehouden. Toen de gemeente van Frankfort informeerde naar de mogelijkheid van vestiging, kreeg Dyrkinus, Augustus 1561, opdracht te berichten, dat zij welkom zou zijn, mits voorzien van een aanbeveling als bijv. van de landgraaf van Hessen. Wederwaardigheden die elders de Gereformeerden troffen, deden besluiten tot het uitschrijven van een vasten- en bededag, zoals op 7 September 1562 in verband met het grote gevaar waarin de kerk in Frankrijk verkeerde na het bloedbad van Vassy, en op 1 November 1563 zowel vanwege het uitbreken der pest in Engeland en de dure tijd als ook om de „grote flaeuheyt" welke er in eigen kring was in de godzaligheid.

De ruimte ontbreekt om een overzicht te geven van de materiële en geestelijke bijstand, die aan uitgewekenen alsook aan kerken onder het kruis en verstrooide gelovigen in de Nederlanden verleend is. Onder verwijzing naar wat Van Schelven medegedeeld heeft, volsta ik verder met het bijbrengen van een enkele illustratie.

Onvermeld mag daarbij niet blijven de instelling, nog door à Lasco, van de vreemdelingen-diaconie. Behalve namen van diakenen zijn ons helaas uit de periode vóór 1569 geen directe gegevens over haar werkzaamheden, zoals over de door haar verleende ondersteuning, bekend [29]). Wij weten echter, dat zij volgens kerkeraadsbesluit van 27 Januari 1561 met aalmoezen te hulp is gekomen aan de vrouw van Van Haemstede, die van een drieling was bevallen. Bijna drie maanden later besloot de kerkeraad Van Haemstede zelf in zijn nood te helpen, die in Londen was geëxcommuniceerd en nu in het naburige Oldersum een toevlucht had gezocht. Zijn droeve omstandigheden zijn ons sedert kort omstandiger bekend geworden uit het verhaal van de stranding, welke het schip dat hem uit Londen naar Emden moest overbrengen, op 20 December 1560 aan de Maasmonding bij Ter Heide wedervoer. Al zijn have, zijn boeken en papieren incluis, ging daarbij verloren, en zelf ontsnapte hij nauwelijks aan gevangenneming [30]).

Veel tijd en zorg is gegeven aan het verstrekken van adviezen en het uitzenden van predikanten. Zo ging in 1558 Nicolaas Carineus, hoewel hij zichzelf voor deze taak niet bijster geschikt achtte, op reis om de broeders

---

[28]) In de zomer van 1560 is Gnaphaeus door gravin Anna met de predikant Moldenhauer afgevaardigd naar Zweden; deze heeft zich bij de aanbieding van Calvijns commentaar op de kleine profeten laten adviseren door Gnaphaeus; vgl. Moldenhauer aan Calvijn, 3 maart 1561 (Calvini *Opera*, XVIII, c. 386—388).

[29]) Vgl. *Stukken betreffende de Diaconie der vreemdelingen te Emden, 1560—1576*, Utrecht 1876 (*Werken der Marnixvereeniging*, Ser. I, dl. II). De titel van dit werk is misleidend, omdat de opgaaf der ontvangsten niet in 1560, maar in 1569 aanvangt, gelijk lezing van blz. 10 kan bewijzen.

[30]) Vgl. T. S. Jansma, *De boeken van Adriaen Cornelisz van Haemstede*, in: *Huldeboek Kruitwagen*, 's-Gravenhage 1949, blz. 196—203. De excommunicatie van Haemstede vond bij de kerkeraad geen instemming (juni 1562); toch had de kerkeraad naderhand bezwaar om zich uit te spreken over de in Londen hem voorgestelde herroeping en adviseerde de kerkeraad 14 sept. 1562 hem de zaak voor te leggen aan een universiteit.

te Amsterdam en elders in Holland te dienen. Daar hij uit Edam geboortig was, kon men hem als voor deze taak aangewezen beschouwen. Drie maanden na zijn vertrek moest tom Camp bij de gemeente van Alkmaar en Amsterdam er op aandringen, dat zij in het onderhoud van Carineus zouden voorzien. Deze bleek niet in elk opzicht de rechte man op de rechte plaats te wezen. Want in Maart 1559 verscheen Cornelis Benninck uit Amsterdam met het verzoek iemand anders te zenden, mans genoeg om de Mennonieten te weerstaan. Voor dit doel heeft men toen een beroep gedaan op Micron, die daartoe ook bereidheid toonde. De omstandigheden hebben echter aan een verdere uitvoering in de weg gestaan. De oplossing bracht blijkbaar het besluit van 14 Augustus, waarbij Cooltuyn opdracht kreeg aan Jan Correfmaker te Alkmaar te schrijven of hij de gemeente in Holland wilde bedienen.

Zeer verdienstelijk hebben zich de boekdrukkers gemaakt met het publiceren van geschriften. Gilles van der Erven hebben wij reeds als ouderling ontmoet. Wegens zijn zaken zag hij zich genoodzaakt ontslag te nemen en moest er 13 Maart 1558 een ander in zijn plaats worden verkozen. Naderhand is hij echter weer in de kerkeraad opgenomen. 3 Juni 1560 moest hij vermaand worden om zijn ambt beter waar te nemen. Hij heeft daarover toen ook schuld beleden. Over Johan Galliart [31]) horen wij als zijn gevoelen, dat Socrates niet minder dan David zou delen in de zaligheid, dank zij de barmhartigheid Gods. Hij stond daar nog al vast in. Want tegen de kerkeraad in wilde hij zich voor die opvatting beroepen op de Hogescholen en op andere kerken. Wat Willem Galliart betreft, deze toonde zich weinig trouw in zijn kerkelijk leven. Hij bleef van het Avondmaal weg en moest meermalen door de kerkeraad worden vermaand. In 1562 verdacht men er hem van, dat hij zich hield bij de Mennonieten, wat door hem echter werd ontkend. Toch is het niet onwaarschijnlijk, dat de in dat jaar zonder opgaaf van drukker en plaats verschenen uitgave van Menno's Fundamentboek bij hem het licht heeft gezien.

Ik kan er niet aan denken hier een lijst van in Emden verschenen Bijbeluitgaven en andere boekwerken op te nemen [32]). Er is op dit gebied hard gewerkt. Wij moeten daarbij niet alleen aan de drukkers met hun gezellen denken, maar ook aan auteurs en vertalers. Dezen moesten zorgen voor de manuscripten, welke de uitgevers aan hun zetters in handen konden geven. Met die taak hielden zich naast allerlei andere arbeid die hen in beslag nam, mannen bezig als Utenhove, Micron, Wouter Delenus die Sleidanus vertaalde, en niet het minst Johannes Dyrkinus op wiens naam ook de vertaling van Calvijns Institutie staat.

*

---

[31]) Moeten wij aannemen, dat hij aan Plantijn te Antwerpen letters leverde? vgl. *Tijdschr. voor Boek en Bibliotheekwezen,* V (1907), blz. 187, noot 1. Hij was afkomstig uit Brugge en verwierf 9 jan. 1555 te Emden het burgerrecht.

[32]) Zie behalve wat Van Schelven, *De Nederd. vluchtelingenkerken,* blz. 117, n. 1, noemt, *Tijdschr. voor Boek en Bibliotheekwezen,* II (1904), blz. 142; IV (1906), blz. 109. Wanneer W. F. Dankbaar in de Inleiding op zijn uitgave van Microns *Christlicke Ordinancien* (1554), 's-Gravenhage, 1956, blz. 4, Collinus Volckwinner vereenzelvigt met Gilles van der Erven, dan vergist hij zich. Men zal aan Nicolaas van den Berghe moeten denken, met wie Van der Erven samenwerkte, vgl. Van Schelven, *Kerkeraads-protocollen,* blz. 256, n. 1 en J. Weerda op de in noot 1 aangehaalde plaats, blz. 107, n. 2.

DE KRITISCHE FUNCTIE VAN HET „SOLA FIDE”

DOOR

Dr. G. C. BERKOUWER

In zijn commentaar op het evangelie naar Johannes schrijft Prof. Dr. F. W. Grosheide, dat het woord van Joh. 3 : 16 („een iegelijk, die in Hem gelooft . . .” „laat zien, dat het geloof de enige weg is, maar ook, dat deze weg voor allen voldoende is” [1]). In hetzelfde verband gewaagt hij nog van het beslissende van het geloof en voegt hij er nog aan toe: „Het geloof maakt onderscheid en dat alleen”.

Wanneer ik aan deze woorden der commentaar herinner ter inleiding van een bijdrage over het „sola fide”, dan bedoel ik daarmee allerminst op simplistische wijze voor het reformatorische „sola fide”, waarvoor men zich zo menigmaal op *Paulus* heeft beroepen, zonder nadere bezinning een nieuw bewijs te ontlenen aan Johannes en zijn commentator. Juist deze laatste heeft meermalen gewaarschuwd tegen dogmatische exegese, maar ook tegen alle nivellering, waarbij men t. a. v. bepaalde termen en begrippen in de verschillende bijbelboeken nauwelijks onderscheid maakt en bv. de indruk zou kunnen wekken, alsof „geloof” in alle bijbelboeken precies hetzelfde betekent. Het is zeker niet geoorloofd er nivellerend vanuit te gaan, dat Paulus en Johannes, wanneer ze beiden het éne zeggen, dit in al hun woorden *op dezelfde wijze* doen, zodat men de gehele context van hun schrijven wel buiten beschouwing kan laten, om ze zo dan samen in de controvers tussen Rome en de Reformatie te laten meespreken [2]). Dat sluit uit de aard der zaak niet alle verband uit en niemand zal mogen en willen zeggen, dat het „alleen” in Grosheide's commentaar niets met het „sola fide” te maken heeft, maar het is wel noodzakelijk, dat men, handelend over de zin van het sola fide en zijn achtergrond in de Heilige Schrift, *met name in de controvers*, voorzichtig moet zijn en tegen alle exegetische nivellering op zijn hoede moet zijn. Grosheide is in zijn commentaar ook niet bezig het „sola fide” te verdedigen, maar legt Johannes uit en niemand zal hem daarbij van dogmatische exegese kunnen beschuldigen. Dat gevaar is uit de aard der zaak in de *controvers* wel steeds aanwezig. Walter von Loewenich heeft er op gewezen [3]), dat Luther allerlei plaatsen van de evangeliën „allzu schnell im Sinn des Paulus” heeft uitgelegd en dat dit zeker ook geldt t. a. v. het „zarte, rechte und einige Hauptevangelium” nl. Johannes, wanneer hij soms het geloof — in de tekst — zó met de werken contrasteert, alsof niet Johannes, maar Paulus aan het woord was. Elke nivellering „pour besoin de la cause” kan dan weer aanleiding worden tot een versterking van de toch al frequente

---

[1]) F. W. Grosheide, *Commentaar op Joh. I*, pag. 231.

[2]) Grosheide, *Comment. op Hebr.*, 1955, pag. 255, over het geloof in Hebr. 11 : 1 in vergelijking met het geloof bij Petrus; idem, *Hermeneutiek*, 1929, pag. 72 v., over de „preciese betekenis”, die slechts *ter plaatse* kan worden vastgesteld.

kritiek, dat de Reformatie sterk eenzijdig is geweest en dat dit ook in haar exegese duidelijk werd.

* * *

De vragen, die in verband met het „sola fide" naar voren kwamen, zijn voor de Reformatie van groot belang geweest. Men kan zeggen, dat vrijwel algemeen het gevoelen merkbaar was, dat hier een beslissing viel van zeer vèrstrekkende betekenis en dat de ganse controvers hierin als het ware kon worden geconcentreerd. Ligt in het „sola fide" niet een duidelijke en onontwijkbare grensscheiding, die aan beide zijden moet worden erkend en ook wel werd erkend? Staan we hier niet voor de kritische functie van het sola fide evenals dat het geval is bij die andere „particulae exclusivae" als „sola gratia", „solo Christo", waaraan dan nog kan worden toegevoegd het „sola Scriptura"? Als antwoord op deze vragen kan men zeggen, dat er lange tijd over deze kritische functie van het „sola fide" een communis opinio heeft bestaan, maar dat men tegenwoordig in aanraking komt met de vraag of het „sola fide" nog wel waarlijk tot deze scheiding-makende, kritische functie in staat is. Om duidelijk te maken, wat hiermee bedoeld wordt, herinneren we er eerst aan, dat men van R.K. zijde in de Reformatie telkens weer een eenzijdigheid heeft gezien, een atomisering en verenkeling der waarheid, een zich distanciëren van het *totale* en *integrale* denken over de waarheid Gods. In die kritiek gevoelde men zich vooral gesterkt door het feit, dat ook wel *Protestantse* theologen soms van mening waren, dat de Reformatie en „het Paulinisme" allerminst identiek waren en eveneens soms van vereenzijdiging spraken, zelfs van een verkorting der waarheid. We kunnen denken aan de kritiek van A. Schlatter in zijn „Luthers Deutung des Römerbriefs" van 1917 en zijn „Gottes Gerechtigkeit" van 1935 [4]) en uit later tijd de studie van Max Lackmann [5]). Het laat zich verstaan, dat R.K. theologen zich daardoor gesterkt gevoelen in de objectiviteit van hun weergave van de Reformatie en in hun afwijzing van de reformatorische rechtvaardigingsleer.

Daarnaast bestaat er echter nu nog de *andere* mogelijkheid, dat men onder de indruk van tal van factoren en in een meer irenische gezindheid allerlei religieuze factoren van deze leer erkent en voorts poneert, dat het in het „sola fide" niet gaat om een specifiek-reformatorische aangelegenheid, maar dat men óók als Rooms-katholiek het „sola fide—sola gratia" kan belijden. Een korte blik op deze nieuwe situatie moge de bezinning stimuleren en enige helderheid bevorderen, nu er stemmen klinken, die — zelfs op dit terrein — voor een wapenstilstand of zelfs voor directe vredesonderhandelingen pleiten.

---

[3]) W. v. Loewenich, *Luther und das Johanneische Christentum*, 1935, pag. 24 v.v., m. n. pag. 27 over Johannes en Jacobus. Overigens is Von Loewenich van oordeel, dat — ondanks de exegese — juist de bestudering van Johannes Luther *zakelijk* voor eenzijdigheid heeft behoed t. a. v. de relatie tussen geloof en werken. Zie ook W. v. Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 1954, o. a. pag. 252 v.

[4]) Het is niet mogelijk hier op de kritiek van Schlatter in te gaan. Slechts wil ik als mijn mening uitspreken, dat wie deze kritiek vroeger las en sindsdien de discussie over Luthers theologie enigszins volgde, bij hernieuwde lezing m. i. de ervaring zal opdoen, dat de kritiek hem thans nog minder bevredigt dan vroeger (vgl. reeds Paul Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 1938, pag. 10 v.).

Toen Stählin in 1950 de vraag stelde of het onverbiddelijke „alleen" ons inderdaad een eenvoudige en zekere maatstaf in handen gaf om iemand op zijn positie in de grote controvers te toetsen, sprak hij van *recht* en *gevaar* dezer polemische formule [6]). Het is goed op deze twee woorden te letten. Als er van het *recht* van deze formule kan worden gesproken, dan valt daarmee reeds een beslissing. Wel blijft het uit de aard der zaak gewenst op voortdurende gevaren te letten. Zo is er het gevaar van antinomianisme of van een verschraling of verintellectualisering van het geloof, maar daarmee staan we dan voor een *pervertering* van wat men het recht van deze formule kan noemen. Het mag wel een groeiende consensus heten, dat het „sola fide" in de Reformatie niet betekende — naar de treffende formulering van Calvijn — dat *het geloof alleen blijft* [7]). Het „sola fide" (met als keerzijde het „sola gratia") bedoelt niet het leven in de gemeenschap met God te doen vervagen in een „uitwendige" rechtvaardigingsleer, waarin alles bij het oude blijft en het wandelen in de waarheid slechts „secundair" zou zijn. Veelmeer duidt het „sola fide" de exclusiviteit der souvereine genade aan tegenover de eigengerechtigheid der mensen en tegenover elke roem. Deze exclusiviteit was het tegendeel van een uitwendige zaak en méér dan wat men soms kritisch noemt een „verbale" aangelegenheid. De accentuering van het „extra nos", het „propter Christum", van het forensische of imputatieve of synthetische of declaratorische van de rechtvaardiging in deze diep-religieuze zin is dikwijls in de R.K. kritiek misverstaan, m. i. een van de meest *trieste* aspecten van de geschiedenis der controvers. Maar des te meer willen we dan ook luisteren, wanneer thans meer dan vroeger de religieuze momenten van de Reformatie worden gehonoreerd en men in

---

[5]) Max Lackmann, *Sola fide*. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, 1949. Lackmann vat het probleem aan van de zijde van de exegese van Jakobus. Hij honoreert tenvolle de religieuze motieven van Luther, maar schrijft dan twee hoofdstukken over „Mangel der theologischen Verständigung bei Luther" (pag. 100 v.) en over „Luthers Misverständnis von Jakobus als Ausdruck eines theologischen Kurzschlusses" (106 v.). Het is hem dus maar niet te doen om een zuiver *exegetische* kritiek, maar hij ziet in Luthers exegese een onmiskenbaar *symptoom*. Wel stemt hij in met de afwijzing van allen „die durch viele gute Werke (wie sie sagen) Gott sich wohlgefällig machen wollen und Gott sein Huld gleich abkaufen ... das sind die verkehrtesten Menschen auf Erden" (Luther bij Lackmann, pag. 95) maar hij vraagt zich toch af, of Luther het „sola fide" wel waarlijk *evangelisch* heeft verstaan. Al wil hij Luthers rechtvaardigingsleer niet verzwakken in de richting van Trente (104) hij bespeurt toch een „grundsätzliche Skepsis" tegenover de werken, waarvoor hij overigens naar Schlatter verwijst (105). Merkwaardig is dat hij dan juist Schlatter citeert, als deze zegt, dat Luther wel de werken nodig acht, maar er aanstoot aan neemt „dasz uns Gott aus unseren Werken rechtfertige, dasz er uns um deswillen was wir *tun*, die Sünden vergebe und das ewige Leben zuteile" en zó heeft Luther dan z. i. „die Gotteswirklichkeit und das Menschenbild der H. Schrift verzeichnet". Het is opvallend, dat men in deze kritiek meermalen zegt, dat men niet de richting van Trente op wil, maar dat in dit verband een serieuze analyse van Trente ontbreekt, hetgeen toch allerminst overbodig mag heten.

[6]) W. Stählin, *Allein*. Recht und Gefahr einer polemischen Formule, 1950.

[7]) Vgl. „Fides ergo sola est quae justificat, fides tamen quae justificat, non est sola" (Calvijn, *Acta Syn. Trid. cum Antidoto. Opera*, VII, 477). Vgl. het overeenkomstige woord van Calvijn: „Ita liquet quam verum sit nos non sine operibus neque tamen per opera justificari" (*Inst.*, III, 16, 1). Vgl. voorts het belangrijke boek van Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, 1955; Axel Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evang. Theol. Luthers*, 1952; Regin Prenter, *Spiritus Creator*, 1954.

dat verband zelfs onverwachts van een katholiek „sola fide-sola gratia" gaat spreken. Het zal zaak zijn dit spreken niet te ridiculiseren of uit controverstactiek te verklaren. Weliswaar rijst de vraag of de werkelijke stand van zaken zo niet vertroebeld wordt. Maar ook wie reeds apriori het intuïtieve besef heeft, dat het ergens in de diepte van de controvers *niet klopt,* zal toch niet traditionalistisch mogen weigeren, ernstig na te denken over deze poging tot terminologische toenadering.

Op welke wijze wil men het „alleen" honoreren?

* * *

Het is duidelijk, dat Rome de betekenis van Paulus' brieven aan de Romeinen en Galaten niet wil relativeren. Daarmee reeds was de mogelijkheid gegeven, dat de sterke accenten van Paulus in de R.K. exegese en via de exegese in de dogmatiek blijven meeklinken en dat zo ook Paulus' getuigenis over „geloof en werken" zijn invloed blijvend doet gelden. Verwondert het ons telkens weer te horen, dat Rome aan de rijkdom der genade niets te kort wil doen? Rome is zich zeer wel bewust, dat men daarmee het ganse bestaan van de ecclesia catholica op het spel zou zetten. Men weigert dan ook nadrukkelijk de sterke belijdenis van de gratuiteit der genade *aan de Reformatie over te laten.* Daarom kan de controvers dan ook — gelijk in onze tijd — een betrekkelijk, althans terminologisch nieuwe vorm aannemen. Wanneer in vroeger tijd en in het heden van reformatorische zijde telkens weer het verwijt van synergisme tot Rome wordt gericht bv. in de leer van het meritum, van Maria, van het misoffer enz. en daarmee van de verduistering van de genade, is het dan onbegrijpelijk, dat men in R.K. kring, onder de indruk van de aanrakingsvlakken tussen het „sola fide— sola gratia" *en Paulus,* van het *katholieke* sola fide, sola gratia gaat spreken?

Kan men feitelijk van een kerk, die kerk van Christus wil zijn — en nog wel exclusief — wel iets anders verwachten? En is het vreemd, dat men wil bewijzen, dat de kritiek van Trente op het „sola fide" *natuurlijk* niet bedoelde aan de bijbelse evidentie van de gratuiteit der genade ook maar iets te kort te doen?

* * *

Het is niet moeilijk in de hedendaagse literatuur de getuigenissen op te sporen, die de kritisch-scheidende functie van het „sola fide" schijnen uit te schakelen. We kunnen bv. wijzen op W. H. van de Pol, die Paulus in zijn brief aan de Romeinen aldus parafraseert: „Zonder enige verdienste van de gelovige worden hem de zonden vergeven en wordt hem in ruil daarvoor Christus' gerechtigheid geschonken: volstrekt alleen door genade. Want als hier van verdiensten sprake zou zijn, zou de genade geen genade meer zijn" [8]) en vervolgens aan deze parafrase toevoegt: „Dit is nu precies de leer van de katholieke kerk". Hij herhaalt dan wat hij reeds vroeger schreef: „Het „sola fide" zoals de apostel Paulus dit bedoelt, met name in zijn brieven aan de Romeinen en Galaten, wordt door de katholiek ten volle aanvaard". In verband hiermee interpreteert Van de Pol de reforma-

---

[8]) W. H. van de Pol, *Karakteristiek van het reformatorisch Christendom,* 1952, pag. 348, vgl. 358—359.

torische rechtvaardigingsleer zo, dat de rechtvaardiging als forensische daad Gods geenszins bedoelt, dat ze iets *mechanisch* zou zijn, dat de mens in het diepst van zijn bestaan niet zou raken. En het kardinale verschil tussen Rome en de Reformatie ligt dan ook z. i. *niet* op het terrein van de geloofsact, maar in een andere visie op de aard der genade.

Met een soortgelijke gedachtengang komen we in aanraking bij Hulsbosch. Ook hij ziet in Paulus' woorden „niets wat met zijn opvatting van de rechtvaardiging strijdt" [9]). In vele opzichten verklaart hij het eens te zijn met de reformatorische exegese [10]). Het gaat immers inderdaad om een „logizesthai". Wel is er een fundamenteel verschil. „De Reformatie leeft in deze begrippen en bouwt ze in een bepaalde richting uit; wij beschouwen ze als een toegespitst argument tegen een rabbijns theologoumenon" [11]). Deze merkwaardige phaenomenologie van het verschil (wat betekent in de context van Paulus' brief *toespitsen?*) sluit echter niet uit, dat Paulus volgens Hulsbosch inderdaad zegt, dat niet de werken, maar het geloof voor de gerechtigheid geldt en de katholiek kan dit tenvolle en „zonder meer" aanvaarden. Hij verwerpt dan ook het Protestantse verwijt, dat Rome inbreuk zou maken op het „sola gratia" en zo tot synergisme zou komen. „Het deels-deels wijzen wij resoluut af en wij erkennen met Calvijn, dat wij onze bewaring uit de hemel hebben" [12]). En wanneer Kreling handelt over Calvijns intentie om de souvereiniteit der genade te handhaven tegenover de eigengerechtigheid der mensen, dan erkent hij daarvan de volle waarde en spreekt van deze erkenning als „een symptoom van de loutering door het open contact met reformatorische Christenen in de katholiek" [13]).

Het is niet nodig vele van deze getuigenissen aan te halen, omdat het ons om de zaak zelf te doen is. Een uiterst opvallend voorbeeld uit de laatste tijd moge hieraan echter nog worden toegevoegd. We doelen op een werk van Hans Küng uit 1957:„ Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung". Karl Barth schreef voor dit werk een „Geleitwort", waarin hij zijn „Erstaunen" uitspreekt over de wijze, waarop in deze studie de R.K. leer van de rechtvaardiging wordt weergegeven. „Wenn das, was Sie in ihrem zweiten Teil als Lehre der röm. kath. Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann musz ich gewisz zugeben, dasz meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt". Barth is dan ook benieuwd, hoe deze studie in het R.-Katholicisme zal worden opgenomen. Dat hangt er mee samen, dat Küng van mening is, dat Barth — en hij niet alleen — Trente *ten onrechte* heeft beschuldigd van miskenning of devaluering van de genade Gods. Er is een *ingrijpend* misverstand. Had Hans Urs von Balthasar reeds in 1950 gemeend te kunnen aantonen, dat er in het *formele* denkraam (analogia entis) geen reden aanwezig was voor de continuering van de breuk tussen Rome en de Reformatie, thans komt Hans Küng met een uitvoerige studie op het terrein van het *materiële* vragencomplex (articulus stantis et cadentis ecclesiae) nl. de leer der *rechtvaardiging*. Nu is het ons hier niet om zijn Auseinandersetzung met Barth te doen, maar om het feit, dat Küng van mening is, dat de kernvraag ten aanzien van Trente

---

9) A. Hulsbosch, In: *Genade en Kerk*, 1953, pag. 69.
10) *Genade en Kerk*, pag. 68—69.
11) Idem, pag. 69.
12) Idem, pag. 75.
13) Idem, pag. 16.

deze is, of er inderdaad een synergistische heilsleer in geponeerd wordt. Hij ontkent dit ten stelligste en biedt dan een R.-K. rechtvaardigingsleer, waarin o. a. twee hoofdstukken voorkomen over het „soli deo gloria" en het „sola fide" [14]). „Die Zeit der Antithesen ist vorüber". Dat bedoelt niet een irenistische synthese, maar wel ruimte voor een oecumenisch contact en een radicale opheldering van de situatie. Weliswaar zijn kerkelijke uitspraken onfeilbaar en onherroepelijk, maar „als solche sind sie in der Geschichtlichkeit alles Menschlichen hineingenommen" [15]).

De accenten zijn onherroepelijk, maar toch ook „geschichtsbedingt" en ze putten de volheid der waarheid niet uit. De meeste formules zijn polemisch van aard, opgeworpen dammen tegen de haeresie met dit gevolg: „Während nun der dunkle Punkt ins hellste Licht getaucht wird, sinken andere Flächen doch ins Dämmerige oder gar ins Dunkle zurück", al gaan die andere aspecten van de waarheid voor de kerk niet verloren. [16]). Elke haeresie betekent voor de kerk een versterking, maar tevens een verzwakking en met name in de *theologie* worden dan de vereenzijdiging en verarming manifest. Zelfs ten aanzien van Trente kan echter gesproken worden van een „Begrenztheit des Tridentinums" [17]) en de reformatorische interpretatie van de Openbaring provoceerde zelf „eine gewisse Anthropozentrik im Rechtfertigungsdekret" [18]). De accenten moèsten wel eenzijdig gelegd worden op gevaar af, dat andere zijden van de rechtvaardiging niet genoeg gehonoreerd zouden worden of op de achtergrond zouden raken. Men heeft dit volgens Küng van reformatorische zijde niet genoeg in rekening gebracht en gaat dan maar citeren uit handboeken der dogmatiek of uit Denzinger. Dan ontstaat een „circulus vitiosus einer Denzinger- theologie" [19]) terwijl toch ook Denzinger slechts een subjectieve selectie biedt i. v. m. de historische situatie. Wanneer men de structuur der leerbeslissingen in het oog vat, zal er ruimte komen voor de ontdekking, dat geen katholiek dogmaticus ooit tegen de souvereiniteit der genade zal willen storm lopen [20]). Dat schept ook de mogelijkheid om exegetisch in het reine te komen en te erkennen, dat het in de Schrift bij de genade allereerst gaat om de „favor Dei", om genade als „Gunst und Huld Gottes" [21]), als goddelijk souvereine genade-daad. De katholieke theologen hebben dit niet genoeg verstaan (nl. der biblische Befund) en dat kwam, doordat zij stonden tegenover „den (angeblich) lutherischen Begriff einer rein forensischen Rechtsprechung" [22]) en om deze „verbale Gerechterklärung" te vermijden, kwam men er dan toe de rechtvaardiging te verstaan als een Goddelijk constateren van 's mensen genadestand, een opvatting, die niet bevredigt en niet tot zijn recht laat komen wat Paulus zegt over

---

[14]) Küng, a. w., pag. 243 v. en 257 v.
[15]) Idem, pag. 108.
[16]) Idem, pag. 109.
[17]) Idem, pag. 112.
[18]) Idem, pag. 112.
[19]) Idem, pag. 114. Het gaat hier om een citaat van Karl Rahner, de R.-K. dogmaticus van Innsbrück. Küngs betoog over de structuur der leerbeslissingen (accent, polemiek, begrensdheid, eenzijdigheid) staat geheel in het teken van de beschouwingen van Rahner en voorts van vertegenwoordigers der théologie nouvelle als Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e. a. Zie meerdere voorbeelden in mijn: *Nieuwe perspectieven in de controvers: Rome-Reformatie*, 1957.
[20]) Küng, pag. 115.
[21]) Idem, pag. 196.
[22]) Idem, pag. 208.

de rechtvaardiging van de *goddeloze* [23]). In Trente werd echter niet het Paulinisch rechtvaardigingsbegrip geloochend, maar slechts „die extrinsezistische Ausschlieszlichkeit" [24]), al aarzelt Küng t. a. v. Luther en stelt hij de vraag: „Ob Luther tatsächlich einen reinen Extrinsezismus gelehrt hat? Darüber wurde viel diskutiert" [25]). Dat neemt echter niet weg, dat z. i. Trente terecht en scherp reageerde „auf die extrinsezistische Uebertreibung" en „auf den massiven Angriff der Reformatoren folgte ein ebenso massiver Gegenangriff" [26]).

In verband nu met deze stand van zaken verklaart Küng, dat het „sola fide" orthodox kan worden verklaard. Trente heeft niets willen zeggen tegen de formule als zodanig [27]). Ten volle moet worden erkend, dat de mens heeft een „völlige Unfähigkeit zu irgendeiner Art van Selbstrechtfertigung" [28]) en Küng zegt zelfs, dat *dit* de reden is, waarom Paulus de rechtvaardiging altijd met het geloof en niet met de liefde in verband brengt [29]).

En wanneer Trente dan ook spreekt van „cooperari", dan betekent dat geen „deels-deels", alsof de rechtvaardiging *deels* Gods werk en *deels* het onze zou zijn, want: „Wat hebt ge, dat ge niet hebt ontvangen?" [30]) En als tenslotte iemand zou vragen, of er dan in de R.-K. heilsleer (en in Trente) geen sprake is van *verdiensten,* den verwijst Küng naar de *loon*gedachte in het N.T. [31]) en wijst hij de farizeeuwse verdienstemoraal af met de verwijzing naar het woord uit Lukas 17 : 10 over de onnutte dienstknechten [32]). Het was z. i. allerminst Trente's bedoeling dit alles te loochenen en met Karl Rahner verklaart hij de uitdrukking „verdienste" als „Übertragung von menschlichen Verhältnissen auf unser Gottesverhältnis", zodat slechts van verdienste *in analoge zin* sprake kan zijn. En het moet er bij blijven: wie roemt, roemt in de Here. Sola fide, sola gratia . . .

* * *

Wanneer Barth in zijn voorwoord zijn „Erstaunen" nader toelicht, zegt hij reeds tweemaal in de kerk S. Maria Maggiore in Trente geweest te zijn, maar als Küng's interpretatie van Trente juist zou zijn, zou hij er zich nog wéér eens heen moeten spoeden met een „patres, peccavi" [33]). En hij ver-

---

[23]) Romeinen 4 : 5.
[24]) Küng, pag. 215.
[25]) Idem, pag. 215.
[26]) Idem, pag. 215. De aarzeling t. a. v. Luther is hier blijkbaar niet meer van kracht.
[27]) Idem, pag. 243.
[28]) Idem, pag. 244.
[29]) Idem, pag. 245. Een merkwaardige uitspraak in verband met het feit, dat Luther, evenals trouwens Calvijn, meermalen *hetzelfde* zegt bv. in zijn commentaar op Galaten 5 : 6.
[30]) Idem, pag. 258.
[31]) „Das Wort findet man im N.T. kaum in diesem Zusammenhang" (263). Het woord „kaum" vindt geen nadere toelichting. Rahner spreekt positiever: het komt z.i. in deze samenhang *niet* voor.
[32]) Men herinnere zich dat in de Reformatie dit woord voortdurend werd aangehaald tegen de R.-K. verdiensteleer bv. in Lutherse confessies en bv. in Artikel 24 der N.G.B.
[33]) „Entschuldigen Sie, ich habe doch wieder zum Denzinger gegriffen" (*Geleitwort,* pag. 14).

klaart — in afwachting — toch nog maar weer eens naar zijn „Denzinger" gegrepen te hebben inzake transsubstantiatie en misoffer, Mariologie en onfeilbaarheid van de paus. Het zal goed zijn te bedenken, dat het probleem van de z.g. Denzinger-theologie en haar „circulus vitiosus", zoals het door Rahner en Küng wordt gesteld, voor diepingrijpende problemen stelt. De „waarheid" van Trente wordt gecombineerd met een *interpretatie*, die tot een terminologische doorbraak leidt. Allereerst zij er op gewezen, dat het ten aanzien van de leer der rechtvaardiging niet zo zeer gaat om „Denzinger", maar om het complete 6e decreet van Trente van 13 Jan. 1547, Wel is van belang er op te letten, dat men thans sterk nadruk legt op de „begrensdheid" van Trente in verband met de polemische gerichtheid tegen de Reformatie. Inderdaad kan men een leeruitspraak alleen zuiver verstaan, wanneer men let op de stellingen, waartegen ze zich richt, zoals ook geldt ten aanzien van de polemische canones van Dordt. Maar dat neemt niet weg, dat het resultaat toch voor ons ligt in „onfeilbare" uitspraken van Trente, zodat de beslissende vraag is, of Küng's interpretatie (het katholieke sola fide) inderdaad conform Trente mag worden geacht. Als vanzelf leidt dit alles ons opnieuw tot herlezing van het 6e decreet. Niet allereerst de uitwerking der theologie, maar wat de kerk zèlf gezegd heeft, boezemt ons belang in. En dan rijst met grote kracht de vraag, *om welke reden Trente de Reformatie heeft afgewezen* en waarom Trente gekozen heeft in formuleringen, waarin de afwijzing van het „sola" zulk een uitzonderlijk grote rol speelt.

We denken dan m. n. aan cap 9 uit dit decreet: „contra inanem haereticorum fiduciam". Inderdaad gaat dan voorop, dat het nodig is te geloven „neque remitti neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum", maar direct daarna volgt: „nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescentia peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit et magna contra Ecclesiam catholicam contentione praedicetur vana haec et ab omni pietate remota fiducia" [34]). We laten nu maar het „nemini iactanti" als interpretatie rusten [35]) en letten er vooral op, dat het „sola fide" wordt afgewezen. De uitdrukkingen variëren: men richt zich tegen het „*sola* imputatione" en tegen de stelling „gratiam, qua justificamur, esse *tantum* favorem Dei" of contra: „fidem justificantem *nihil aliud esse quam* fiduciam divinae misericoridae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam *solam* esse, qua justificamur" [36]). Dit alles wordt thans verklaard uit de (noodwendige) afweer van het „Extrinsezismus", terwijl het „sola" zakelijk opnieuw ter sprake komt als ontkend wordt „opera ipsa fructus *solummodo* et signa esse justificationis adeptae" [37]). Uit dit alles blijkt, hoezeer en in welke zin het Trente volkomen ernst was. Temeer is dat duidelijk, omdat het „sola" niet maar in verband met de *imputatio* ter sprake komt (die dan

[34]) Denz. 802.

[35]) We wijzen op de verwarring in de combinatie: „nemini iactanti et in ea sola quiescentia". Terecht heeft Harnack (*Dogmengesch.*, III, pag. 718) hierop gewezen. Vgl. „die Polemik gegen die leere fiducia der Häretiker, deren Formulierung den Vätern die meiste Mühe gemacht hat".

[36]) Denz. 821, 822.

[37]) Can. 4; Denz. 834.

kennelijk *uitwendig* wordt verstaan) maar ook in verband met de *dispositie*. „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quo ad justficationem gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, A. S." [38]).

Wanneer we dit alles lezen, behoeft allerminst ontkend te worden het telkens herhaald accent op de genade. Zover mij bekend, is dat ook steeds opgemerkt, ook wel de verwijzing naar allerlei woorden van Paulus bv. die in Romeinen 3 : 22, 24, en vooral ook Romeinen 11 : 6 (si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin (ut idem apostolus inquit) gratia non est gratia" [39]). Dat is de lijn van denken, waarin de evidentie van het bijbels getuigenis tot uiting komt, maar beslissend is, *in welke context* dit getuigenis wordt opgenomen en of het niet op ingrijpende wijze doorkruist wordt in en vanuit de afweer van de z.g.n. uitwendige rechtvaardigingsleer en vanuit de dispositie-gedachte, die met het cooperari onlosmakelijk samenhangt. Wanneer het alléén maar gaan zou tegen een ineffectieve, uitwendige rechtvaardiging, dan zou men de controvers tussen Rome en de Reformatie wellicht kunnen terugvoeren tot een misverstand, dat dan door een diepere bestudering van de Reformatie zou kunnen worden opgelost. Het „articulus stantis et cadentis ecclesiae" zou dan opnieuw ontdekt kunnen worden van de zijde van Rome als haar *eigen* diepste bedoeling (sola fide, sola gratia) en de ontdekking, dat het de Reformatie niet ging om een „*inanis* fiducia" [40]), zou dan nieuwe perspectieven kunnen scheppen. Maar het is duidelijk, dat de controvers niet maar een probleem van interpretatie was. Dwars door de interpretatie heen klinkt de *eigen* these. Die eigen these hangt ten nauwste samen met de visie op het liberum arbitrium, de dispositie en op het meritum. M. i. dekt Küng in zijn analyse deze problematiek toe en interpreteert hij Trente vanuit de inderdaad aanwezige accenten op de gratuïteit der genade. Maar het is niet toevallig, dat op het concilie van Trente zelfs de idee van de Reform-Katholieken inzake de „duplex justitia" is afgewezen [41]) een thema, waarin vanuit de Reform-Katholieken althans enig meerder inzicht in de religieuze motieven van de „imputatio" duidelijk zichtbaar was geworden. En tenslotte kan men de diepte van de problemen samenvatten in het uitzicht op het meritum, waarin de controvers zich telkens weer voor het besef van de Hervormers heeft geconcentreerd. Wel combineert Küng het meritum met de loongedachte, maar het moet iedereen wel opvallen, dat juist op *dit* beslissende punt zijn analyse buitengewoon sober is. In Trente wordt erkend, dat de kracht van Christus' werk „bona eorum opera semper accedit", maar de aanvaarding van het meritum reikt ver uit boven een terminologische kwestie. Wanneer, zoals door Küng, een poging gedaan wordt het meritum te interpreteren vanuit de Paulus-citaten, dan wordt de totale structuur van Trente niet zichtbaar.

We staan dan voor het feit, dat de farizeeuwse meritum-leer wordt af-

---

[38]) Denz. 819. Vgl. 814 i. v. m. het liberum arbitrium.
[39]) Denz. 801.
[40]) Denz. Cap. 9.
[41]) „Nach langen Diskussionen" (Küng, pag. 216). Vgl. over deze problemen van de duplex justitia: H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, 1925, pag. 217 vv. E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, 1937, vooral cap. 6. Idem, *Glaube und Rechtfertigung*, 1937, pag. 77 v.

gewezen evenals de valse roem en we horen, dat „die ganze Festigkeit des Vertrauens" op Gods genade gericht moet zijn. En . . . verdienste zou niets anders betekenen, dan „dasz der Mensch nicht in träger sittlicher Passivität sitzen bleibe und sein Talent begrabe, sondern das er mit ihm wuchere" [42]).

Een interpretatie, waarin we zien, dat althans in deze uiteenzetting veel op drift geraakt is in de Rooms-Katholieke bezinning en dat men inderdaad moet zeggen, dat hier stemmen klinken, die aan de controvers nieuwe kleur geven. De centrale vraag is echter of deze interpretatie legitiem is en het is onze overtuiging, dat het slechts mogelijk is zulk een interpretatie te geven door *fundamentele* gedachten van Trente te verschuiven en te interpreteren via een sterke accentuering van de Paulus-citaten. Dat is belangrijk als situatie-tekening in het R.-K. denken, maar de vragen der controvers zijn daarmee allerminst opgelost. Als Küng het „grosze Anliegen" der Reformatie in het sola gratia, sola fide wil honoreren nl. de „Eifer für Gott", dan verwijst hij naar allerlei religieuze uitspraken met name in allerlei R.-K. gebeden. „Gebete können oft theologisch besser antworten als Lehrsätze". Inderdaad zijn er zulke gebeden aan te halen bv. dat van Theresa vom Kinde Jesu: „Au soir de cette vie je paraîtrai devant Vous, *les mains vides*, car je ne Vous demande pas, Seigneur, de *compter mes oeuvres*. Toutes nos justices ont des taches à Vos yeux. Je veux donc *me revêtir de Votre justice et* recevoir de Votre Amour la possession éternelle de Vous-Même", evenals in een ander gebed vier maanden voor haar sterven: *je n'ai pas des oeuvres . . .*".

Maar voor de controvers blijft belangrijk niet dat gebed, maar de leer der kerk. Wanneer in het persoonlijk leven de uitzichten op het sola gratia gaan reiken tot diep in het leven èn in de dood, dan straalt hier het licht, dat ook nog in Trente uitgaat van de duidelijke woorden van het evangelie en van Paulus. Maar de felle kritiek op het sola fide in het concilie van Trente kán ook in het licht van deze gebeden niet worden verwaarloosd.

* * *

Ten aanzien van de suggestieve behandeling van het leerstuk van de rechtvaardiging in de nieuwe Rooms-Katholieke theologie, die onze volle aandacht verdient, zal men m. i. kunnen zeggen, dat deze interpretatie opnieuw bewijst, hoezeer het Woord Gods in zijn rijkdom en evidentie niet gebonden is en *overal* zijn kracht kan doen gelden.

Maar in het licht van de leeruitspraken van de R.-K. kerk (met name van Trente) moet het *onjuist* genoemd, dat het sola fide niet langer in zijn kritische functie binnen de grote controvers zou kunnen en mogen worden gehanteerd.

*

[42]) Küng, a. w., 265.

EXEGESE EN PREEK

DOOR

Dr. J. H. BAVINCK

Het is al weer zestien jaar geleden dat de bekende Utrechtse hoogleraar, wijlen Dr. Joh. de Groot op een vergadering van de Ned. Herv. Predikanten-Vereniging zijn rede hield over Exegese en Preek. Sindsdien heeft dit vraagstuk ons niet losgelaten en het zal ons ook wel nooit loslaten, omdat het elementen in zich bevat die onoplosbaar schijnen.

Op het eerste gezicht ligt de zaak zeer eenvoudig. De preek is geworteld in exegese. Hoornbeek heeft het al gezegd: concio est actio sacra, explicans Dei verbum. „De dienaar des Woords moet zoo lang den text exegetisch bearbeiden, tot hij weet, wat de inhoud is", zegt Hoekstra [1]). Als Dijk de verschillende relaties van de preek beschrijft, voegt hij er terstond aan toe: „de eerste relatie is die van de prediking met de exegese" [2]). En De Groot gebruikt, om de relatie tussen exegese en preek aan te geven het beeld van een foto: „de exegese is het photographische negatief, waarvan de preek de positieve afdruk is". „De exegese is het luisteren, de preek het spreken; de exegese is het ontvangen, de preek het doorgeven" [3]).

Tot zover ligt alles vlak. Dit spreekt ook eigenlijk allemaal vanzelf. Een preek moet nu eenmaal uitlegging, explicatie, exegese zijn. Ook Grosheide heeft meermalen op deze noodzaak gewezen en eraan herinnerd dat de fout van veel preken vooral daarin gezocht moet worden, dat ze te weinig werkelijke tekstuitlegging geven. Hier liggen dus nog niet de grote moeilijkheden, al spreekt het vanzelf dat over die uitlegging zelf ook nog allerlei verschil van mening bestaat. Maar de eigenlijke vraag begint mijns inziens toch pas bij het volgende. De preek is namelijk exegese plus nog iets. En dat „nog iets", dat meerdere, daar komen de grote problemen in het zicht. Hoornbeek zegt het zeer eenvoudig: de preek is explicatio, uitlegging plus applicatio, toepassing. Ja, dat zal wel zo wezen. Maar dan komt al aanstonds de vraag op, wie het dan is, die toepast. Is dat het speciale privilege van de prediker? Doet hij het? Heeft hij nu die uitgelegde tekst als een tijdloos, ongeadresseerd, objectief gegeven in zijn handen en gaat hij dat nu, naar zijn inzicht, op zijn wijze, toepassen op zijn gehoor? Mag ik het zo zeggen, dat die goed en verantwoord geëxegetiseerde tekst nu in zijn handen is als een kogel, en gaat hij nu het kanon richten en de kogel afschieten? Die vraag is niet eenvoudig, hier komt de bevoegdheid, de verantwoordelijkheid van de prediker in het geding. Welke is zijn taak ten aanzien van de geëxegetiseerde tekst?

Achter deze vraag ligt natuurlijk een andere vraag. Is die toepassing iets wat de prediker aan de tekst toevoegt of is zij juist de bedoeling van de

[1]) T. Hoekstra, *Gereformeerde Homiletiek*, blz. 285.
[2]) K. Dijk, *De Dienst der Prediking*, blz. 106.
[3]) Joh. de Groot, *Exegese en Preek*, blz. 7.

tekst? Is die tekst iets dat toegepast wil worden, schuilt die toepassing feitelijk al in de tekst zelf en behoeft de prediker haar er alleen maar uit te horen? Wolfgang Trillhaas raakt in zijn Evangelische Predigtlehre even aan deze vraag wanneer hij op de verhouding van explicatio en applicatio ingaat en dan de stelling poneert: „Explicatio soll bedeuten, dasz der Text selbst zum Reden gebracht wird, applicatio dasz der Text uns anredet" [4]).

Daar staan de gedachten dus al tegenover elkaar. Laten wij ze eens even nauwkeuriger bezien. De ene gedachte is deze dat dus de prediker de figuur is die de geëxpliceerde tekst toepast op de gemeente. Hoe doet hij dat? Krachtens welke gave, welke autoriteit? Friedrich Niebergall legde er in zijn tijd nogal nadruk op, dat die prediker bekwaam moet zijn om de gemeente te „erziehen". Die bekwaamheid moet hij verkrijgen door zijn studie, door zijn levenservaring, door zijn eigen innerlijk leven. Hij moet dan in de prediking de gemeente bij de hand nemen, voortleiden. Het mooiste doet hij dat, volgens Niebergall, wanneer hij helemaal zichzelf geeft en profetisch de gemeente voorgaat. In die samenhang volgt dan de uitspraak: „Zwischen solchem Geber und solchen Empfängern tritt nun seit alters störend ein der Text, das vorgeschriebene oder unfreiwillig gewählte Bibelwort" [5]). Dan wordt er nog al iets gevergd van die prediker. En het textwoord verijlt in de verte.

Geen wonder dat men deze lijn vrij algemeen losgelaten heeft. Zo kan het in geen geval wezen. Maar hoe is het dan wel? Men gaat ervan uit, dat juist in de toepassing het woord van God heel concreet op de gemeente toetreedt. Daar klinkt het: zo spreekt de Here nu, tot u, mensen van deze eeuw! Dat is toch wel geweldig belangrijk. Maar hoe kan de prediker, die toch zelf ook maar een doodgewoon mens is, zulke dingen ondernemen? Fezer omschrijft de taak van de prediker aldus, dat de prediking niet anders is dan „das Bemühen eines Menschen durch freie Rede dazu mitzuwirken, dasz der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von andern Menschen gemeinsam durch den Heiligen Geist gegenwärtig werde" [6]). Ook al weer geen kleinigheid! Ik kan me voorstellen dat anderen, onder de indruk van het raadsel, dat ons hier aankijkt, een oplossing gezocht hebben in een geheel andere richting. Het Rapport over „Het Wezen van den Eeredienst" dat in 1933 verscheen als resultaat van de Commissie tot bestudering van het liturgisch vraagstuk zet de prediking in de samenhang van de Incarnatie en noemt haar met nadruk een sacramentele handeling, bediening in hoorbare tekenen. „Alle Woord is zelfmededeling Gods en dus Sacrament" [7]). In dezelfde richting uit zich ook Van der Leeuw in zijn Liturgiek. Ook hij stelt de prediking in relatie tot de Vleeswording en legt sterke nadruk op het sacramentele karakter ervan „De verkondiging van Gods Woord, de prediking, is óf een sacrament óf een stichtelijke liefhebberij" [8]). Ook in de prediking wordt immers — net als in het Avondmaal — een stuk geschapen leven door menselijke viering tot drager van Gods daad [9]).

---

[4]) W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, S. 86.
[5]) F. Niebergall, *Praktische Theologie*, II, S. 184.
[6]) F. Fezer, *Das Wort Gottes und die Predigt*, S. 77.
[7]) *Het Wezen van den Eeredienst*, Stelling 15.
[8]) G. v. d. Leeuw, *Liturgiek*, blz. 51.
[9]) T. a. p., blz. 46.

Dat is dan dus het geheim van het mysterieuze „nog iets", waarover we boven spraken. Dat ligt dan blijkbaar daarin, dat het gewone, menselijke spreken opgenomen wordt in het grote geheel van Gods daden en dan plotseling de trekken gaat vertonen van een sacrament en in de omgeving van de incarnatie komt te liggen.

Ook Miskotte wijst op de analogie tussen prediking en sacrament. Hij vergelijkt haar ergens met de Roomse misbediening. Dan gaat op het moment, waarop de verandering van het brood in het lichaam van Christus zich voltrekt, een heldere schel door de Kerk. Welnu, zo zegt hij, iets dergelijks geschiedt ook in de prediking. Daar kán ook „door de mensenwoorden heen, een heldere schel in de harten luiden: God is tegenwoordig, God is in ons midden, laat ons diep in 't stof aanbidden. Hij rijdt binnen op het Woord der waarheid" [10]. Nee, zeg vooral niet dat de prediker het is die het doet, die er toe meewerkt dat God „gegenwärtig" wordt, spreek vooral niet over zijn gaven, over zijn vroomheid of over wat dan ook. Het geschiedt alleen naar Gods ondoorgrondelijk welbehagen, „als God eens mensen stamelen genadig is." Dat vreemde, niet nader te analyseren „nog iets", waardoor het uitgelegde tekstwoord met scherpe kracht op de hoorder afkomt en hem raakt als Gods Woord, dat is niet een bijdrage van de prediker, maar het is Gods geheim. God alleen heeft de beschikking daarover. De prediking is een bijzonder iets. Ze is „menschliche Rede", natuurlijk is ze dat. Ze bestaat uit woorden, klanken, is geboren uit menselijke overwegingen, menselijke studie, maar ze ligt in het krachtenveld van Gods wonderen. Als het God behaagt, dan kán ze ook ineens een machtige geladenheid krijgen en mensenharten tot sidderen brengen.

Dat is de ene gedachte. En nu die andere, dat datgene wat onze vaderen de applicatio noemden, niet een nieuw iets is, dat bij de explicatio bijkomt, maar dat zij in die explicatio begrepen is. Niet de prediker past de tekst toe, maar de tekst past zichzelf toe. De toepassing schuilt erin, ze behoeft er alleen maar uit gehoord te worden. De legitieme toepassing is in de exegese zelf al gegeven. Met andere woorden: dat mysterieuze „nog iets" bestaat helemaal niet. Ik kan de tweede term eenvoudig schrappen. De prediking is niets anders, ook niets meer dan explicatie van de tekst, maar dan zulk een explicatie die niet blijft staan bij de objectieve verklaring, maar die in die tekst beluistert „wat de Geest tot de gemeente zegt".

Weer stuit ik op de vraag: kan dat? In zijn Hermeneutiek schrijft Grosheide over wat hij noemt de grenzen der exegese. Hij eindigt dat gedeelte van zijn boek met de woorden: „Eindelijk moet de exegese exegese blijven. Ze heeft er zich met name voor te wachten, dat ze *toepassing* zou worden. Toepassing is daar, waar de tekst in verband gebracht wordt met (toegepast wordt op) iets dat buiten de tekst ligt" [11]. Ik geloof dat we moeilijk anders kunnen doen, dan dat toestemmen. Maar naar mijn gedachte zit daar toch nog iets meer aan vast, en het is om die reden, dat ik graag daar nog iets verder op wil ingaan.

Het eerste wat ons dan treft, is dat de Schrift verschillende malen op een uiterst merkwaardige wijze over zichzelf spreekt. In het bekende woord van 2 Tim. 3 : 16 staat dat elk van God ingegeven schriftwoord ook

---

[10]) K. H. Miskotte, *Het Waagstuk der Prediking*, blz. 46 v.
[11]) F. W. Grosheide, *Hermeneutiek*, blz. 113.

ophelimos, nuttig is om allerlei dingen te doen. Men moet dat woord „nuttig" vooral niet opvatten in de zin van: men zou het ervoor kunnen gebruiken, zoals ik, als ik dat nu met alle geweld wil, met mijn zakmes wel een kurk uit een fles kan peuteren. Het zal wel veel dynamischer verstaan moeten worden: dat van God ingegeven schriftwoord heeft in zich de dynamis, de intentie ook om al die dingen te doen. Zo staat het ook in Hebr. 4 : 12, waar we lezen, dat het „woord Gods levend is en krachtig (energès) en scherper dan enig tweesnijdend zwaard", en dat het „zó diep doordringt, dat het de overleggingen en gedachten des harten vaneenscheidt." Die dynamiek, die energie, die gerichtheid schuilt blijkbaar in het woord. Als ik dit goed begrijp, moet dit betekenen, dat een tekst, wanneer ik hem niet afscherm maar aan zichzelf overlaat, de bedoeling heeft om ons te bespringen, om diep door te dringen, om te gaan snijden, om te gaan worstelen, om nuttig te zijn, effectief te wezen. Die tekst is in geen geval een dood ding, iets waarover ik vrijelijk beschikken kan. Hij wil iets en, als het goed is, doet hij ook iets.

Hier moeten we even denken aan wat wij mensen in de techniek menigmaal toepassen. Er bestaan van die tangen, waarvan het handvat omwonden is met rubber. Zulke tangen zijn uiterst geschikt om gebruikt te worden, wanneer men te doen heeft met voorwerpen waar een zekere electrische spanning op staat. Zolang men die tang gebruikt, heeft men geen gevaar dat die spanning de kans krijgt om kwaad te doen. Men kan rustig die draden met de tang vastgrijpen, ook al zijn ze geladen, want men heeft die spanning voor zichzelf uitgeschakeld. Men kan zelfs rubberhandschoenen aandoen en op rubberzolen gaan staan, om alle risico af te wenden.

Mag ik dit beeld hier aanwenden? Mag ik een tekst vergelijken met een voorwerp, een complex van draden, waar spanning op staat? Het woord van Paulus en dat van de Hebreeënbrief doen wel sterk in die richting denken. En indien dat zo is, wat is dan exegese? Dan zou exegese dit kunnen zijn, dat we met onze rubbertang daarin omgrijpen. Ik lees daar in die tekst bv. iets over de heiligheid Gods. Ik ga dat woord „heilig" in beschouwing nemen, het etymologisch bekijken, het historisch toelichten, ik ga proberen de zin van dat woord te verstaan. Zolang ik daarmee bezig ben, mag dat woord me niet bespringen, ik mag er niet onder komen, het mag me niet overweldigen, want dan zou ineens alle exegese ophouden. Ik moet al die tijd even mijn rubbertang in de handen houden en rustig, wetenschappelijk, voorzichtig, woord voor woord onderzoeken, het zinsverband nagaan, opspeuren wat die tekst bedoelt. Dat is alles explicatio, volstrekt noodzakelijke arbeid, want die tekst kan eerst dan iets met mij aanvangen, wanneer ik begrijp wat hij bedoelt. Nu ben ik klaar gekomen met de uitlegging en doe mijn Bijbel dicht. Dat is wetenschappelijk volkomen verantwoord, maar het is feitelijk de bedoeling van de Bijbel niet. Ik ben al die tijd bezig geweest met materiaal dat onder hoogspanning stond en ik heb het niet eens gevoeld. Ik ben niet op mijn knieën terecht gekomen, ik ben ook niet gaan juichen of gaan wenen of iets dergelijks. Dat komt omdat ik mijn rubberhandschoenen geen ogenblik afgelegd heb. Natuurlijk zal een goed exegeet midden onder zijn wetenschappelijke, exegetische arbeid wel eens momenten hebben, waarop de rubbertang hem even uit de handen valt en de tekst zelf hem gaat schroeien, maar deze existentiële betrekking

tot zijn tekst is dan toch niet in de wetenschappelijke arbeid zelf begrepen. Die arbeid zelf is vóórwerk, is te weten komen wat er precies staat en wat daarmee bedoeld wordt, meer niet. Daarom kan men de bekende stelling dat elke preek goede exegese dringend nodig heeft ook omkeren: de exegese heeft dringend nodig om aan de tekst de kans te geven waarom hij als het ware schreeuwt. Die tekst wil iets gaan doen en dat kan hij eerst wanneer eerst die rubbertang wordt weggelegd.

Wij moeten weer terugkeren naar de vraag wat dat „nog iets" is, dat in de preek bij de explicatie komt. Onze vaderen zeiden: dat „nog iets" is de applicatio, de toepassing. Ik houd niet erg van dat woord toepassing, omdat het m. i. misleidend is. De toepassing is iets dat elk hoorder thuis moet gaan doen, hij moet de tekst toepassen in zijn eigen leven, hij moet gaan doen wat er staat, een dader des Woords worden. Dat is toepassing. Maar dat kan de predikant op de preekstoel niet gaan beginnen, die kan hoogstens aanwijzingen geven.

Dat „nog iets", zou dat niet dit wezen, dat op de preekstoel eindelijk die rubbertang eens wordt weggelegd? Op de kansel wordt ook exegese gegeven, wordt woord voor woord gespeld, nauwkeurig onderzocht, wordt het zinsverband zorgvuldig bekeken, maar als dat alles gebeurd is, wordt de Bijbel niet dichtgeslagen, maar wordt de rubbertang op zij gelegd. En dan gaat er iets heel vreemds gebeuren. Dan blijkt opeens dat die tekst, die schijnbaar zo onschuldige verzameling van woorden die ons zo minzaam heeft aangekeken, leeft, dat die energès is, energie bezit, dat hij wil gaan snijden, vaneenschiften, dat hij ophelimos worden wil, mij bespringen wil. Dan gaat inderdaad ergens die schel klinken, waar Miskotte over spreekt, als teken dat God tegenwoordig is. Dan vindt de grote confrontatie plaats, dan wordt het felle licht niet langer zorgvuldig afgeschermd, dan krijgt eindelijk de tekst de kans, waarnaar hij al die tijd reikhalzend heeft uitgezien.

Waar liggen de grenzen van de exegese? Behoort de toepassing er niet meer bij? Hoe meer ik erover denk, des te minder zeker ben ik hiervan. In de toepassing wordt de tekst in verband gebracht met iets dat buiten de tekst ligt, en dat behoort niet meer bij de exegese. Ja, maar als het nu juist eens de bedoeling van de tekst is, dat hij in verband gebracht wil worden met iets dat er buiten ligt, namelijk met mijn leven, mijn strijd, mijn moeilijkheden, zou je dan niet kunnen zeggen dat hier pas de echte exegese begint? Zou dat wat op de kansel gebeurt niet eerst de volle naam van ex-plicatio verdienen? Wordt dan niet pas de tekst wat hij al die tijd heeft willen zijn, een „levend" woord, een „energès" woord, een woord dat bespringen gaat? In wat wij gewoonlijk „toepassing" noemen wordt niet iets toegevoegd aan de tekst, het is niet een „nog iets", maar hier wordt uit-gelegd wat van het begin af aan in die tekst zat, dat ondefinieerbare ding dat een tekst geen verzameling van woorden is, maar een levend wezen, dat eerst dan is wat het is, wanneer het zijn kans krijgt.

En dan zou dat „nog iets" alleen in negatieve beelden gezegd kunnen worden. De preek is explicatio plus dat mysterieuze gebeuren, dat de zonnebril wordt afgelegd, dat de rubbertang aan de kant gezet wordt en dat de geladenheid van de tekst kan gaan doen, wat zij bedoelt te doen. Een goede preek is een preek die de tekst goed uitlegt, die woord voor woord spelt, die diep doordringt tot de zin van de tekst, en die dat wat de tekst is en wil, niet afschermt maar open en eerlijk doorgeeft.

METABLETICA?

DOOR

Dr. J. WATERINK

In de vijftig jaar, die er verlopen zijn sinds onze zo zeer gewaardeerde *F. W. Grosheide* promoveerde, zijn er wellicht op geen enkel terrein van wetenschap, dat beschouwd wordt zich te bevinden aan de zogenaamde α-zijde van de scheidingslijn, die α- en β-vakken een eigen terrein toebedeelt, zulke ingrijpende veranderingen opgetreden, als op het erf van de psychologie. Ik weet, dat Grosheide ook de gebeurtenissen in dat veld met belangstelling heeft gevolgd, al heeft hij dan ook meer dan eens verklaard, dat hij op dat gebied geen deskundige is. Het is mij een voorrecht ter ere van zijn vijftigjarig doctoraat hier een bijdrage te mogen leveren, die de *verandering* als centraal thema heeft.

Hoezeer in de laatste vijftig jaar er wijzigingen gekomen zijn in de psychologische opvattingen, moge blijken uit het feit dat voor veler besef thans de psychologie ternauwernood nog een zogenaamd α-vak genoemd kan worden. Trouwens men kan nu psychologie-examens afleggen aan de universiteit op grond zowel van een α- als van een β-diploma, en zowel met een h.b.s.-a als met een h.b.s.-b examen.

Maar het is niet deze verandering, die in de laatste maanden de meeste aandacht had. Men kan gerust zeggen dat het boek, dat het vraagstuk van de veranderingen zeer consequent aan de orde stelde, een schok gegeven heeft in de psychologische wereld en ver daarbuiten. Het is het boek *„Metabletica of leer der veranderingen"*, geschreven door Professor Dr. *J. H. van den Berg*. In november 1956 verscheen de eerste druk van dit boek bij Callenbach in Nijkerk, in maart 1957 kwam de tweede druk van de pers.

Over een der belangrijkste hoofdstukken uit dit boek willen wij hier gaarne een en ander zeggen.

Wat is de grondgedachte van het boek Metabletica? Van den Berg zegt zelf: „Wat is er met ons gebeurd, op deze vraag wil dit boek een eerste en daarmee stellig voorlopig antwoord geven. Aangezien het wil beschrijven hoe wij *veranderen* en het thema der *verandering* bijgevolg in het middelpunt is gesteld, draagt dit boek de titel *metabletica*, dat is *leer der veranderingen*" [1]).

Van den Berg betoogt, dat de mens veranderd is. Enige jaren geleden meende men dat *de psychologie* wist hoe de mens was en dat de psycholoog een advies kon geven aan iemand, die met moeilijke problemen zat. Maar het geloof in de juistheid van zijn advies is de psycholoog enigermate ontnomen. Met een beroep op B. J. Kouwer [2]) betoogt Van den Berg, dat het

---

[1]) A. w., pag. 22.

[2]) Dr. B. J. Kouwer, Gewetensproblemen van de toegepaste psychologie. Oratie, Groningen 1955, pag. 11.

duidelijk werd „dat uit een test of psychologisch onderzoek *niets* blijkt over wat moet gebeuren, wat juist is, wat rechtvaardig is, of geschikt". *Niets* staat er; de schrijver cursiveert niet toevallig.

Wanneer nu Van den Berg enkel zou betogen dat de sociale omstandigheden zich wijzigen en dat de wijze, waarop de mens zich aan deze maatschappelijke situatie heeft aangepast, variabel is, dan zou hij zonder twijfel bij ieder instemming vinden. Dan zou niemand zich ook over zijn boek verbaasd hebben, maar dan zou ook datgene, wat hij betoogt niets nieuws zijn. Maar Van den Berg gaat in zijn boek veel verder. Hij wil eigenlijk trachten aan te tonen, dat de mens wezenlijk veranderd is. Het komt eigenlijk hierop neer, dat hij zegt dat er in de laatste tijd zich allerlei psychische verschijnselen voordoen, waarover men vroeger niet sprak. Vroeger kende men bijvoorbeeld niet allerlei puberteitsproblemen. Niet omdat men niet in staat was deze te ontdekken, niet omdat men niet goed observeerde of omdat de verschijnselen verborgen gehouden werden, neen, men ontdekte vroeger dergelijke psychologische verschijnselen niet, omdat zij niet ontdekt konden worden; en zij konden niet ontdekt worden, omdat zij niet bestonden.

Zonder twijfel een zeer stoute veronderstelling. De mens als mens heeft zich gewijzigd in de loop der historie. Van den Berg noemt zijn boek dan ook beginselen van een historische psychologie. Dus niet de historie der psychologie, neen, beginselen van een historische psychologie, dat wil zeggen een psychologie, die laat zien hoe de mens zich in de historie wijzigt.

Nu is het merkwaardig, dat dit boek meermalen bewijst geschreven te zijn door een geleerde, die ook kunstenaar is. Van den Berg heeft dat zelf ook wel gevoeld. Hij zegt op pagina 22:

„Het boek is niet evenwichtig. Soms kon het onderzoek ver worden voortgezet, waardoor wat duister was scherpe contouren kreeg. Soms stootte het op harde materie, die haar geheimen niet wilde prijsgeven. Soms ook bracht het mij in de mist, ik hield niets substantieels in mijn handen. Het boek is een eerste opzet, ik neem aan, dat nader onderzoek veel lacunes kan aanvullen" [3]).

„Grote stukken van dit boek zullen de indruk maken hypothetisch van aard te zijn. Toch zou ik ze niet graag als zodanig benoemen — wanneer ik tenminste onder hypothetisch versta: ongewis, zwevend en fictief. Naar een bepaalde opvatting van wetenschap zijn ze dat zeker. Ik meen echter, dat deze opvatting, zich uitend in de stelling, dat wetenschap uit is op „objectieve", voor allen en te allen tijde controleerbare waarheid, nimmer richtsnoer was voor hem, die wetenschap beoefent. Wetenschap is een zaak van redelijke bewogenheid, een emotionele aangelegenheid. Daarom zijn mij de als fictief te bestempelen stukken te dierbaar, ik wil zeggen: te redelijk-dierbaar, en daarmee te waar om ze met het woord hypothetisch in depreciërende zin af te doen. In een andere zin acht ik ze wel hypothetisch. In de zin van: dienende tot onderlaag en tot grondslag. Zo zijn ze bedoeld. Of ze aan deze bedoeling beantwoorden, vermag alleen verder voortgezet doch naar mij voortkomt even bewogen onderzoek uit te maken" [4]).

Bijzonder ongewoon is ook de wijze, waarop Van den Berg zijn bewerin-

---

3) A. w., pag. 22.
4) A. w., pag. 22/23.

gen documenteert. Wel gaf hij verscheiden citaten in zijn eigen boek, maar desondanks verklaart hij:

„Ik ben ervan doordrongen, dat de documentatie op vele plaatsen te kort schiet. Mevrouw M. E. Heijboer—Barbas gaf zich de moeite in de litteratuur de bewijsplaatsen op te zoeken van de niet gradueel, maar essentieel andere aard van het kind in vroeger tijden. Het lag in haar en mijn bedoeling de zo verzamelde gegevens in dit boek te plaatsen. Toen bleek, dat daarmee het verband verstoord zou worden, besloten wij de gegevens als een aparte publikatie aan dit boek toe te voegen [5]).

Nu heet het boek van mevrouw Heijboer—Barbas: „Een nieuwe visie op de jeugd uit vroeger eeuwen" (Callenbach, Nijkerk 1956). Van den Berg zegt: „mevrouw Heijboer gaf zich de moeite in de litteratuur de bewijsplaatsen op te zoeken". Bewezen moet dus worden, dat het kind in vroeger eeuwen essentieel anders was dan het nu is. Nu is zulk een manier van doen al dadelijk een beetje vreemd. Als men eerst een stelling poneert en men zoekt daar citaten bij, dan is het de vraag of men niet zeer spoedig de kans krijgt, dat, met de nodige goede wil, deze stelling, hoe die ook zij, uit de litteratuur kan worden bewezen.

Het is niet mijn bedoeling heel Van den Bergs boek te behandelen. Dit zou zeker wel de moeite waard zijn, maar een artikel als dit biedt daartoe stellig geen ruimte. Ik wil mij dan ook hier bepalen tot de vraag of Van den Berg in zijn boek werkelijk heeft aangetoond dat kinderen en jonge mensen van vandaag anders zijn dan vroeger. Begrijp mij wel. Niet: anders in veel van hun openbaringen. Dat behoeft geen bewijs, dat weet ieder. Maar *wezenlijk* anders. Is het kind van vandaag een ander soort individu dan het kind van driehonderd jaar geleden; is de puberteit een verschijnsel, dat zich pas voordoet in de laatste honderd à tweehonderd jaar? Als ik deze vragen bespreek aan de hand van het boek van Van den Berg, zijn er verschillende aspecten. Het is namelijk denkbaar, dat de stelling op zichzelf juist is en dat Van den Berg steekhoudende bewijzen gegeven heeft; het is ook denkbaar, dat de stelling op zichzelf juist is, maar dat de bewijzen van Van den Berg geen argumenten leveren; het is ook denkbaar, dat de bewijzen van Van den Berg niet steekhoudend zijn, en dat ook de stelling zelf onjuist is. Het is ook denkbaar, dat de *wijze, waarop* Van den Berg de vraag *geponeerd* heeft, onjuist is.

Nu ben ik overtuigd, dat het tweede hoofdstuk van het boek van Van den Berg, waartoe wij onze aandacht dit maal beperken, van zeer grote betekenis is in verband met heel zijn stelling van de metabletica. En om misverstand te voorkomen wil ik al dadelijk hier een punt naar voren brengen, waar ik aan het eind van dit artikel op terug hoop te komen. Ik geloof, dat Van den Berg een boek geschreven heeft, dat van zeer grote betekenis is. Een boek kan belangrijk zijn omdat het een geweldige waarheid openbaart; maar een boek kan ook belangrijk zijn, omdat het hoewel op zichzelf in zijn stellingen niet aanvaardbaar, een bewijs geeft dat men met allerlei problemen in de knoop zit, omdat men tot dusver enkele grondwaarheden heeft voorbij gezien. Gelijk wij zullen merken geloof ik, dat dit met het boek van Van den Berg het geval is.

---

[5]) A. w., pag. 23.

Om Van den Bergs publicatie te waarderen en te beoordelen, moeten wij nagaan of nu inderdaad bewezen is wat hij bewijzen wil, dat het kind nu anders is dan het kind van vroeger, en dat de puberteit eigenlijk pas ontstaan is als levensverschijnsel na de tijd van Rousseau. Een van de voor hem belangrijkste bewijzen, die Van den Berg aanvoert, is datgene, wat wij weten van het leven van verschillende bekende personen van vroeger. Allerlei mensen, over wier jeugd gepubliceerd werd — en dat zijn uiteraard de beroemden van dit geslacht — worden naar voren gebracht, om getuigenis te geven van het feit, dat het kind voorheen anders was dan thans. Nu heeft Van den Berg zelf wel gevoeld, dat dit een vrij zwakke manier van doen is. Immers het feit, dat van deze beroemden al deze jeugdbijzonderheden verteld worden, schijnt er toch wel op te duiden, dat men in de tijd van die jonge mensen zelf dit vermeldenswaardige feiten vond. Dingen, die vanzelf spreken, zet men niet in een boek. Van den Berg zegt dan ook zelf:

„Meestal, zo niet steeds, wordt de uit dit alles sprekende verandering van het kind van de hand gewezen met de opmerking, dat de geciteerde voorbeelden voorbeelden zijn van in feite bijzondere, bijzonder begaafde en ook in hun tijd als wonderen beschouwde kinderen. Ten dele is dit zeker waar. Dat de vroeg-rijpheid van het kind echter alleen gold voor de zeer begaafden, wordt twijfelachtig, wanneer men ziet, dat Rousseau en Campe de naar hun inzicht onhoudbare toestand beschrijven als een algemene. Rousseau heeft het niet over enkele kinderen, Campe evenmin; beiden stellen de staat van opvoeding en onderricht aan de kaak, *zoals deze in het algemeen was*" [6]).

Van den Berg erkent dus, dat het *zeker waar* is dat deze wonderkinderen ook in hun jeugd als uitzondering werden beschreven. Maar wat hij verder zegt is, dat het *twijfelachtig* wordt of het alleen gold voor zeer begaafden. Rousseau en Campe moeten dan optreden als getuigen. Nu is dit wel een heel zwak bewijs naar ik meen. Wie de paedagogische litteratuur kent, weet toch hoe gemakkelijk dergelijke litteratuur de dingen eenzijdig stelt. Niet alleen Rousseau en Campe, maar alle critici van de opvoeding van hun tijd generaliseren op een schrikbarende wijze. Wij behoeven hiervoor als bewijzen slechts aan te voeren Andreae, Ratichius en Comenius. En vandaag gebeurt het nog op dezelfde manier. Als men een publicatie van een verwoed voorstander of voorstandster van de Montessori-school van ongeveer dertig jaar geleden leest, en men wil uit deze publicatie afleiden hoe de werkelijke toestanden op de gewone lagere scholen waren, dan komt men wel tot heel scheve conclusies. En nu betoogt Van den Berg verder:

„Trouwens, hoe staat het met de groten van onze tijd? Waren zij gelijk aan de begaafden van vroeger, dan moesten ook zij het voorbeeld kunnen zijn van eenzelfde vroegrijpheid. Daarvan blijkt weinig of niets. De jeugd dergenen, die in onze eeuw wetenschappelijk pionierswerk verrichten, kan een vergelijking met de jeugd van een d'Aubigné, een Pascal, een Grotius of een Goethe niet doorstaan. Eerder vindt men onder de groten van nu voorbeelden van een *late* rijpheid" [7]).

Is dat nu werkelijk waar? In de eerste plaats zou ik willen zeggen, dat

---

[6]) A. w., pag. 35.
[7]) A. w., pag. 35.

het dan toch onbegrijpelijk is waarom ons uit de jeugd van d'Aubigné, Pascal, Grotius en Goethe dergelijke dingen afzonderlijk worden vermeld. Hoe zouden wij er vandaag toe komen om van een kind te vertellen, dat het op zijn zesde jaar al kon lezen en op zijn tiende jaar al met breuken kon rekenen. Wie dat zou vertellen in een levensbeschrijving van Dr. Colijn of van Pieter Jelles Troelstra zou zich belachelijk maken. Waren dan de biografen van Goethe en die anderen zulke notarissen, dat zij allerlei vanzelfsprekende feiten ons vermeldden?

In de tweede plaats zou ik de opmerking willen maken, dat er vandaag nog wel degelijk wonderkinderen zijn. Niet alleen Jackey Coogan is daarvan een voorbeeld, maar zeer begaafden tonen hun begaafdheid dikwijls al zeer jong. De bekende organist George Stam bespeelde acht jaar oud het kerkorgel. Ook vandaag zijn er „wonderkinderen" op het terrein van „het weten". Ik zou kunnen spreken van een vijfjarig jongetje uit Vroomshoop, dat practisch alle enigszins belangrijke feiten uit de topografie van heel de wereld wist en van een tienjarige uit Badhoevedorp, die chemici verbaasde door zijn kennis van de scheikunde. Dat ik dit vertel komt juist, omdat het uitzonderingen zijn. Overigens niet zo zeldzaam, als Professor Van den Berg ons zou willen laten geloven. Ik zou meer van dergelijke gevallen weten te vertellen.

En zeker, men vindt onder de groten thans ook voorbeelden van late rijpheid, maar die voorbeelden zijn er ook onder de groten van enige honderden jaren geleden. En hoe is het te verklaren dat in het oosten in het algemeen de mens eerst op zijn dertigste jaar als volwassen beschouwd werd? Moest men in Voor-Indië niet tot zijn dertigste jaar zich bezig houden met het leren van de veda's?

En er is nog een argument. Wij mogen de vraag stellen: in hoeverre zijn de verhalen over de vroegrijpheid van Goethe en al die anderen waar? Mag ik een ervaring, die ik hieromtrent met iemand opdeed, vertellen? In het oosten van het land woonde een jongetje, dat, toen hij vier en een half jaar was, al kon lezen. Maar toen hij eens bij zijn grootmoeder logeerde op de boerderij, toen hij juist vijf jaar geworden was, had die grootmoeder geen leesboekjes voor hem. Hij vroeg om een boekje. Zijn grootmoeder gaf hem toen in arren moede een bundel preken van Smytegelt, een van de weinige boeken, die zij had. Dat jongetje is een hele middag in dat boek bezig geweest, puur en alleen, omdat het heel andere letters bevatte dan die hij kende. En hij heeft voortdurend gezocht wat die letters betekenden. Waarom ook niet? Anders verveelde hij zich toch maar. Uitgaande van de letters, die bijna gelijk waren, begon hij woordjes te begrijpen en nieuwe letters te determineren. Wat overkwam hem nu toen hij veertig jaar was? Wel, een familielid verzekerde hem, dat hij op vijfjarige leeftijd aandachtig een hele middag preken van Smytegelt had zitten lezen. Ben ik wel ingelicht, dan hoopt „dit jongetje" maar, dat zo langzamerhand het fakkeltje van deze historie uitgebrand is.

Maar zo gaat het met dergelijke verhalen dikwijls. Is het nu niet een heel zwak bewijs om aan een levensbeschrijving van enkele beroemden een argument te ontlenen?

Onder de bewijzen, die Van den Berg voor zijn stelling dat kinderen en jonge mensen wezenlijk veranderd zijn, aanhaalt uit de litteratuur, neemt zijn beroep op *Montaigne* een belangrijke plaats in. Door *Strasser* werd duide-

lijk aangetoond, dat Van den Berg zich hier vergist. Zijn mening berust op een verkeerde vertaling van Montaigne. Hij houdt geen rekening met dingen, die er duidelijk staan, hij rukt de passage uit het verband en hij heeft, wat wel zeer belangrijk is, de term filosofie verkeerd begrepen [8]. Ik ga dan ook op dit citaat, na Strassers publicatie, niet nader in.

Trouwens, de wijze, waarop Van den Berg zijn bewijsmateriaal gebruikt, is meermalen uitermate aanvechtbaar. Tegenover bladzijde 208 geeft hij een facsimile van een tweetal leerboeken, die hij op bladzijde 106 bespreekt. Het eerste uit een Duitse grammatica van C. Altena uit 1905, en het andere uit een Duitse grammatica van Drewes, Herpers en Van Rossum uit 1953. Van beide grammatica's drukt hij de bladzijden af, die handelen over de comperatieven. Hij betoogt, dat de grammatica uit 1953 een typisch bewijs is voor de infantilisatie van de leerlingen op de middelbare scholen. Het eerste leerboek leidt op tot intellectuele rijpheid en volwassenheid. Strasser toonde reeds aan, dat Montaigne enige eeuwen vóór Rousseau het model van 1953 stellig geprefereerd zou hebben. Wellicht mag ik er aan toevoegen, dat de wijze, waarop Alcuïnus een leerboek schreef voor de zestienjarige Pepijn, de zoon van Karel de Grote, ons veel meer herinnert aan de grammatica van 1953 dan aan die van 1905. De wijze, waarop Johannes Charlier van Gerson in zijn „De trahendis parvulis ad Christum" zich richt tot de kinderen, is zo zeer in overeenstemming met wat wij met de didactiek van onze tijd doen, dat wij ons moeilijk kunnen voorstellen, dat de kinderen toen waarlijk anders waren dan vandaag. En een tijdgenoot van Rousseau, die Rousseau zelf bewonderde, vond dat diens Confessions geen lectuur waren voor jonge mensen [9]. Dus ook in die tijd werden alle jonge mensen nog niet als volwassen beschouwd. En als Van den Berg betoogt, dat het woord „vlegeljaren" stamt uit 1809, dan is daarmee nog niet bewezen dat er vóór die tijd geen „vlegels" waren.

Trouwens indien Van den Berg gelijk had, zou het onbegrijpelijk zijn, dat de Bijbel ons zegt dat kinderen met melk gevoed moeten worden — ook geestelijk! — maar dat de vaste spijze voor de volwassenen is. Jezus spreekt zeer nadrukkelijk tot en over de kinderen, hen daarmee van volwassenen onderscheidende. Indien het juist is, dat de gezagsprediking van Rousseau een nieuw type kinderen geschapen heeft, hoe moeten wij dan aan met een bijbeltekst als „gij kinderen, zijt uw ouders gehoorzaam in de Here"?

Of wij dan het betoog van Professor Van den Berg in zijn boek Metabletica eenvoudig zonder meer moeten verwerpen? Zo staat het mijns inziens niet. Hoezeer ik er ook van overtuigd ben dat de schrijver niet bewezen heeft datgene, wat hij bewijzen wil, het feit, dat hij het probleem, dat hij onder handen neemt, heeft gesteld en geformuleerd, is naar ik meen stellig van betekenis. De schrijver is een overtuigd aanhanger van de fenomenologische methode in de psychologie. Die fenomenologie heeft stellig grote invloed. Na de eerste wereldoorlog begon zij haar zegetocht. Het neokantianisme werd door haar onttroond. Er was bijna geen gebied van weten, waarop zij haar invloed niet deed gelden. De fenomenologie was en is echter nog steeds een reactie-verschijnsel. Deze reactie merken wij

---

[8]) Prof. Dr. S. Strasser, Ter elfder ure, aprilnummer, pag. 135/138.
[9]) Johann George Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, 1787.

telkens in publicaties van fenomenologen. Wij merken de reactie tegen het positivisme en het subjectivisme. Zodoende wil zij ook in de psychologie afrekenen met de scholen, die menen, dat men in de psychologie door meten, door berekeningen en door statistieken positieve waarheden omtrent het psychologisch zijn van de mens kan verkrijgen, terwijl men dan de mens door deze positieve kennis zou kunnen verstaan. Het positivisme is afkerig van metafysica; het wil zich wenden tot de concrete feiten. De fenomenologie wil ons duidelijk maken (en zij heeft op zichzelf daarin gelijk) dat het het goed recht van de man van wetenschap is, om zijn metafysica in zijn wetenschap een eigen plaats te geven en dat men op positivistische wijze de mens nooit zal kunnen begrijpen.

Tevens richt de fenomenologie zich tegen het subjectivisme. Zij wil de onafhankelijkheid van het object der wetenschap tegenover het subject van hem, die kent, handhaven. Weliswaar zijn er ook bij de fenomenologen verschillende visies ten opzichte van de realiteit mogelijk, want de fenomenologie als zodanig is aan geen enkel wijsgerig stelsel gebonden. In ons land ontwikkelde zich de fenomenologie voornamelijk in Utrecht. De namen van Buytendijk, Langeveld en Van den Berg zullen in de historie onverbrekelijk aan deze ontwikkeling verbonden zijn.

De omvang van dit artikel gedoogt niet om breed in te gaan op allerlei vraagstukken, die hier liggen. Wel moge ik hier de opmerking maken dat, gelijk Rümke in zijn voordracht voor het N.I.O.P.S.-congres in 1956 reeds opmerkte [10]), er nu een gevaar dreigt, dat men bij deze fenomenologische methode subject en object beide uit het oog verliest. Men richt zich sterk op de evidentie, op datgene, wat wij bij het schouwen van het wezen der dingen als evident beleven. Het gevaar daarbij is echter groot, dat men weliswaar het positivisme buiten de deur houdt en ook waakzaam kan zijn tegen het subjectivisme, maar dat men dan in een nieuw slop terecht komt. Reeds meer dan vijftig jaar geleden werd bij de beantwoording van de vraag, hoe het nu stond, wanneer men eens niet het vermogen had om de evidentie van een feit te zien of een situale samenhang te verstaan, geantwoord, dat alleen een „tiefe Natur" in staat is tot dit schouwend verstaan der phainoumena [11]). Hier ligt nu het gevaar, waarop Rümke wees. Wij dreigen op die manier zowel het object als het subject los te laten en te gaan praten over een derde ding, dat tussen subject en object in ligt en dat uiteindelijk met de objectieve realiteit niet meer van doen heeft. Gaat men dan een stap verder, dan moet de werkelijkheid, waarmee men bezig is, gaan beantwoorden aan de conceptie, die men heeft gegrepen. En dan moet er naar bewijzen gezocht worden, om die werkelijkheid te doen zijn, zoals men die wil zien. Men loopt dan gevaar zich een wereld te scheppen naar eigen beeld en eigen gelijkenis en daarbij te vergeten dat feiten feiten zijn en dat uit het verband gerukte citaten tenslotte niets bewijzen; hoogstens slechts een interessante illustratie kunnen zijn voor de „diepe naturen", die wij op sleeptouw genomen hebben met ons (min of meer dichterlijk) emotioneel behandelen van de werkelijkheid. Boven gaf ik reeds het citaat omtrent „een emotionele aangelegenheid". Want hoezeer wij ook gaarne

[10]) Prof. Dr. H. C. Rümke in Verslagboek van het N.I.O.P.S.-congres 1956.

[11]) Uitvoerig schreef ik over deze en met dit vraagstuk samenhangende punten in „Ad Fontes", derde jaargang nrs. 5, 6, 7 en 8.

meedoen in het verwerpen van de objectiviteit van het positivisme, onmiskenbaar is toch in de wetenschap een feit een feit. Positivisme of emotionaliteit doen hier niet ter zake. Vijftig jaar geleden promoveerde F. W. Grosheide. Ik zou niet weten waarom wij hier niet te doen hebben met „een objectieve, voor allen te allen tijde controleerbare waarheid".

En nu is er nog een ander aspect, dat minstens even belangrijk is bij het verstaan van het boek „Metabletica". Sinds ongeveer 1795 is de nieuwe psychologie opgekomen. Zij heeft allerlei fasen doorgemaakt. Zij werd gezien als onderdeel van de fysica, als onderdeel van de fysiologie, als onderdeel van de medische wetenschap, terwijl daarnaast een stroming haar altijd nog bleef zien als onderdeel van de wijsbegeerte. Maar omstreeks het begin van deze eeuw emancipeerde de psychologie zich als zelfstandige wetenschap. In mijn oratie van 1954 wees ik er op hoe enthousiast Heymans de mogelijkheden voor de psychologie zag. Wij kregen theoretische psychologie, experimentele psychologie, empirische psychologie, medische psychologie, geo-psychologie, toegepaste psychologie, statistiek toegepast in de psychologie, beschouwingen over de validiteit van de predictie en nog veel meer. De psychologie diende zich aan als de wetenschap, die zeer vele en zeer grote zekerheden kon bieden.

Maar in de laatste jaren komt er hier en daar een zekere reactie. Daarvoor is aanleiding. Hoewel naar mijn mening stellig de twijfel soms werd uitgesproken op een zeker voor critiek al zeer gemakkelijk vatbare wijze, zodat de twijfel aan de manier, waarop de twijfel in de psychologie werd gewekt, sterker werd dan de twijfel, die men wekken wilde — ik denk bijvoorbeeld aan de mijns inziens nog al aanvechtbare manier, waarop *Kouwer* allerlei uitspraken deed in zijn inaugurele oratie — toch is het anderzijds juist, dat de grote zekerheden, die men ons bieden wil, door allerlei statistische berekening en door allerlei zogenaamde grondig getoetste tests voor veler besef belangrijk minder vastigheid geven dan men op het eerste horen zou kunnen denken. Het is de verdienste van *Van der Giessen* [12]) geweest om in een zeer scherp gesteld onderzoek enige van de lijnen, die waarheid en verdichtsel hier van elkander scheiden, aan te wijzen. Zo groeit er bij veel psychologen, die in de practijk werkzaam zijn, een gevoel van onzekerheid. Misschien speelt voor het besef van hem, die ingewijd is in de tussenmenselijke verhoudingen soms hier bij sommigen nog iets anders dan een puur zakelijk motief een rol; het is nu eenmaal uiterst moeilijk de historische ontwikkeling der dingen los te zien van de mensen, die de historie maken; maar deze kwestie is zeer onbelangrijk, omdat er objectieve gegevens genoeg zijn om het vraagstuk van de zekerheden aan de orde te stellen.

In deze situatie nu is het begrijpelijk, dat men komt tot de vraag omtrent de veranderlijkheid van de mens. Want in feite heeft de psychologie van de laatste halve eeuw zich niet bezig gehouden met de eigenlijke mens, maar alleen met bepaalde aspecten van zijn psychisch bestaan, speciaal met die aspecten, die betrekking hebben op de wijze, waarop hij zich aanpast aan steeds veranderende sociale en culturele omstandigheden. Dat er wat dit

---

[12]) R. W. van der Giessen. Aspecten van de predictie in de psychologie. Dissertatie, Amsterdam V.U. 1957.

betreft sterke variaties zijn, staat vast. Wie dit zou betogen zou een open deur intrappen. Ik wees op deze varianten reeds vijfentwintig jaar geleden in mijn artikel in het „Gunning-nummer" van „Paedagogische Studiën". Eveneens schreef ik er over in mijn „Theoretische Paedagogiek" en in mijn „Puberteit". Iedereen kan weten, dat de psychische ontwikkeling van de boerenjongen in de puberteitsjaren anders is dan die van de h.b.s.-er of van de kappersbediende in de stad.

Maar hier komen wij juist aan het kernpunt. Want bij al deze variabelen gaat het niet om het wezen van de mens. Het wezen van de mens ligt veel dieper en veel verder. Van hieruit worden de laatste twee zinnen van het artikel van Strasser, dat ik enige malen citeerde, duidelijk. „Wij achten het echter mogelijk dat *Van den Berg desondanks gelijk heeft met zijn psychologische hoofdgedachte,* omdat datgene waarop de psycholoog, psychotherapeut, beroepskeuze-adviseur, socioloog, politicus, pedagoog vat hebben, tot nu toe ten onrechte tot de menselijke natuur werd gerekend. Misschien is *de menselijke natuur veeleer de impliciete vooronderstelling van alles wat in de empirische en toegepaste psychologie thematisch is en ooit thematisch zal worden"* [13]).

Het boek van Van den Berg is naar mijn mening een roep om *de mens* weer te gaan zien; dat wil zeggen: de psychologie moet verstaan, dat achter die verschijnselen, die vooral de toegepaste en experimentele psychologie tegenwoordig zo grondig onderzoeken, een mens staat met een eigen wezen, een mens met eigen natuur en aard, een mens, geschapen naar het beeld Gods. Een mens, die in wezen religieus is. Een mens met ontzaglijk veel mogelijkheden, wat betreft de variaties van zijn aanpassing aan situatie van tijdsbestek en cultuur, zozeer, dat het *schijnen* kan, dat de mens vandaag wezenlijk anders is dan de mens van gisteren, — maar die in wezen altijd dezelfde is. De psychologie van vandaag ontwikkelde zich eenzijdig tot een kennis van wat openbaar is in de menselijke levensuiting; zij tastte (soms op het onbescheidene af) naar de diepte van 's mensen onbewuste; maar zij bleef veelszins blind voor het mysterie, dat achter dit alles ligt. Typisch bewijs daarvoor is, dat een woord als „gemoed" in de moderne psychologie practisch niet wordt gebruikt. Wat het *wezen* van de mens is, daarover spreekt de moderne psychologie *niet*. Misschien is het boek van Van den Berg een krachtige stimulans om verder te zoeken dan de fenomenologisch te benaderen bestaanswijzen van de mens.

Wij zullen ook in de psychologie de metafysica een ereplaats moeten geven. Ja, en óók geloof, bovenal ook: Geloof. Een „leer der veranderingen" heeft zin, maar dan bovenal zo, dat wij zullen moeten zien hoe de wetenschap zelf verandert en voor alles *zich* veranderen móét om weer te keren tot wat Hij, die de Schepper van alle dingen is, omtrent Zijn mens ons zegt.

---

[13]) Prof. Dr. S. Strasser, Ter elfder ure, aprilnummer, pag. 143.

GEBOREN UIT DE MAAGD

DOOR

DR. Y. FEENSTRA

II

Volmondig stemmen wij toe, dat buiten de geboorteverhalen van Mattheus en Lukas, een uitdrukkelijke vermelding van Jezus' ontvangenis van de Heilige Geest en geboorte uit de maagd niet wordt gevonden. Wat Bornhäuser beweert, dat namelijk de evangelist Johannes de Zoon der maagd minstens even beslist belijdt als Mattheus en Lukas [20]), lijkt ons niet te handhaven en werkt op zijn minst misverstand in de hand. Men kan dunkt ons niet verder gaan dan te zeggen, dat wat Johannes, en evenzeer trouwens Paulus, van de Heiland zeggen, het geheimenis van de maagdelijke geboorte onderstelt en wel zeer moeilijk te verklaren zou zijn, wanneer zij van Zijn geheel enige geboorte niet zouden hebben geweten.

Daar valt dus inderdaad een zeker stilzwijgen te constateren. Maar, dat is de vraag waarop alles aankomt, ligt er in dit betrekkelijke zwijgen iets vreemds? Staan we daarin voor een situatie, die anders is, dan men op goede gronden zou hebben mogen verwachten? Wat meende men zich t. a. v. de vermelding van de maagdelijke geboorte in het N. T. dan eigenlijk te mogen voorstellen? [21])

Het ligt toch in de aard der zaak, dat de bekendheid met deze dingen aanvankelijk beperkt is gebleven tot een zeer kleine kring. In de volle zin van het woord bekend waren ze alleen aan Jozef en Maria. En wel laat het verhaal van Lukas ons zien, dat gedacht mag worden aan een zekere mededeling van het betrokken geheim ook aan Zacharias en met name aan diens vrouw Elisabeth. Maar we staan voor de onmogelijkheid, ook maar bij benadering aan te geven, hoever die mededeling is gegaan.

Toen Jezus' geboorte een feit was geworden, heeft ze in vrij grote kring beroering gewekt. De herders wisten ervan door de boodschap uit de hemel en zij hebben, wat ze gehoord en gezien hadden, alom bekend gemaakt. Simeon en Anna zijn erbij betrokken geweest en mee door hun toedoen is over het kind van Maria gesproken in de kringen van de Jeruzalemse vromen. Maar, afgezien van de vraag of dit mag worden afgeleid uit Luk. 2 : 19 en 51, het is wel vanzelfsprekend, dat Maria en Jozef in dit stadium niet alles hebben meegedeeld, wat hun wedervaren was en wat hun in verband daarmee van Godswege was geopenbaard. Wat de kring, waarvan wij spraken, wist, 't was dat dit Kind de drager was van zeer bijzondere beloften en dat Zijn geboorte dan ook vergezeld was gegaan van wonderen en tekenen. En het is te verwachten, dat een herinnering aan deze dingen

---

[20]) Karl Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, 1930, p. 4.

[21]) Cf. voor het volgende m.n. James Orr, The Virgin Birth of Christ, London 1907.

bleef voortleven en dat die herinnering kon dienen als aanknopingspunt voor wat later in het volle licht zou komen te staan. Maar dat is dan ook alles.

Wie durft verder beweren, dat Jozef en Maria hun geheim moeten hebben meegedeeld aan de inwoners van Nazaret? Of dat ze daarvan hebben moeten spreken, zelfs ook maar in hun eigen gezin? Was daarvoor dat geheim niet veel te teer? En ligt het niet voor de hand, dat Maria, ook toen ze er later wel van ging spreken, dit toch bij voorkeur gedaan heeft in een beperkte kring? En dat ook degenen, aan wie dit geheim werd toevertrouwd, er niet anders dan met eerbiedige terughoudendheid over hebben gesproken met anderen?

Meent iemand, dat één en ander in de prediking van Jezus aan de orde had moeten komen? Alsof dat niet volkomen in strijd zou zijn geweest met heel Zijn wijze van optreden! Of dat het deel uit had moeten maken van de prediking van de apostelen, op de Pinksterdag of daarna? Van het getuigenis, waarmee de jonge kerk optrad in de heidenwereld? Laten we in alle bescheidenheid vasthouden, dat wij niet weten, of en in hoeverre deze dingen ter sprake zijn gekomen. Wel weten we, dat de apostelen door Christus aangesteld waren als getuigen van Zijn opstanding. En dat tot het geven van dit getuigenis vereist was, dat ze alles hadden meegemaakt vanaf het optreden van Johannes de Doper. Daarin vinden we de stof van de eerste prediking aangegeven. En wie zal zich erover verwonderen, wanneer in die prediking de wijze, waarop „deze Jezus" tot ons menselijk leven inging, nog niet op de voorgrond trad?

Maar Paulus dan, zo vraagt men, Paulus, die toch, krachtens zijn intiem contact met Lukas, wel van deze dingen moet hebben geweten? Hierop zouden we willen antwoorden, dat het in de eerste plaats moeilijk is te beoordelen hoeveel zelfs Lukas, jaren voor hij zijn evangelie schreef, geweten heeft van dat, wat hij later op schrift zou mogen stellen. Wie zal beslissen in hoeverre hij ten deze meerdere kennis heeft verworven in een periode, die gevolgd is op de tijd, waarin hij Paulus op diens reizen vergezelde? Maar ook wat betreft Paulus' eigen kennis van het mysterie van Christus' geboorte, kunnen wij ons met geen enkele zekerheid uitlaten. Dat hij er niet met zoveel woorden melding van maakt, bewijst niet, dat hij er onbekend mee is geweest. Voor hem valt alle nadruk op de heilsbetekenis van Jezus' volbrachte werk. 't Zijn Zijn dood en opstanding, die alle aandacht tot zich trekken. Heel de periode van het begin van Jezus' openlijk optreden tot aan Zijn dood aan het kruis, wordt door de apostel nauwelijks aangeroerd, terwijl het hier toch gaat om dingen, die hem uit de gangbare prediking maar al te bekend moeten zijn geweest.

Aan de andere kant moet gezegd, dat alleen al de manier, waarop hij over Jezus spreekt als de tweede Adam, die als het nieuwe verbondshoofd tegenover de eerste treedt, de stelligheid dus, waarmee hij in Jezus' komst in het vlees zonder meer een nieuw begin ziet [22]), toch wel duidelijk maakt, dat het geheim, dat aan dit komen verbonden was, hem althans naar zijn wezenlijke inhoud niet onbekend kan zijn geweest.

Komen we tenslotte tot het stadium van de openbaringsgeschiedenis, dat

---

[22]) Rom. 5 en 1 Kor. 15.

bepaald wordt door het schrijven van de evangeliën [23]). We staan dan allereerst voor het feit van het zwijgen van Markus. Dat hij, in tegenstelling tot Mattheus en Lukas van een bovennatuurlijke geboorte van de Heiland met geen woord melding maakt, heeft men vaak beschouwd als iets heel wonderlijks. Maar is 't dat waarlijk, gezien het feit dat hij van Jezus' geboorte in het geheel niet spreekt? Het is duidelijk Markus' opzet, te beginnen met Jezus' optreden in Israëls midden. Maar daar valt dan Zijn intrede in dit menselijk leven als zodanig vanzelfsprekend buiten. Uit dit zwijgen van Markus de conclusie te trekken, dat hij met het geheim van Jezus' geboorte òf onbekend zou zijn geweest, òf zelfs er afwijzend tegenover zou hebben gestaan, gaat dan ook alle perken van het geoorloofde te buiten.

Wat betreft het evangelie van Johannes, kan om te beginnen hetzelfde worden gezegd. Ook hij bedoelt kennelijk geen geboorteverhaal te geven. En alleen als hij dat deed en daarbij dan Jezus' geboorte tekende als een natuurlijk geboren worden uit Jozef en Maria als ouders, kon hij dienen als getuige tegen de maagdelijke geboorte, zoals ze door Mattheus en Lukas ons wordt overgeleverd.

Toch ligt bij Johannes de zaak in zoverre nog anders, dat hij de laatste evangelieschrijver is, die er in heel zijn opzet blijk van geeft, dat hij de andere evangeliën kent. Herhaaldelijk is er op gewezen, dat hij zaken, die door de andere evangelisten zijn meegedeeld, als bekend onderstelt. Zijn evangelie draagt min of meer een aanvullend karakter. De stof, die hij uitkiest, is daarenboven dienstbaar aan het doel, dat hij zich heeft gesteld. Maar wat moet dan het zwijgen van Johannes bewijzen in het geding, dat hier aan de orde is? Wijst hij de voorstelling, die de beide andere evangelisten gegeven hebben soms af? Brengt hij correcties aan? Zou hij, die Maria in zijn huis nam en haar bij zich hield, daarvoor niet de eerst aangewezene zijn geweest, gesteld er viel iets af te wijzen of te corrigeren? [24]) Johannes' stilzwijgen is, in dit licht gezien, zeer welsprekend. Het draagt het karakter van een indirecte bevestiging van wat zijn voorgangers hebben meegedeeld.

En, hier aangekomen, kunnen we nu nog een stap verder gaan, in een richting, die wij boven reeds aangaven. Immers, Johannes mag dan al niet over de maagdelijke geboorte spreken, hij spreekt wel over Jezus' inkomen in deze wereld op zichzelf. En de karakteristieke manier, waarop hij dat doet, geeft van zijn bekendheid met het mysterie van 's Heilands geboorte een indirect getuigenis. Terecht is door Bornhäuser, Orr e. a. gewezen op de proloog van Johannes' evangelie. De o. a. door Zahn verdedigde opvatting, dat vers 13 in het enkelvoud zou moeten worden gelezen en dat dus daar de maagdelijke geboorte met zoveel woorden zou worden geleerd, wordt door hen afgewezen. Zij vindt dan ook in de overlevering van de tekst niet de steun, die ze zou behoeven om aanvaardbaar te zijn. Terwijl het verdwijnen van deze lezing ten behoeve van de gangbare zich nauwelijks laat voorstellen. Maar wel legt Bornhäuser nadruk op de manier, waarop

---

[23]) 't Is immers duidelijk, dat een poging om de geschiedenis van de N. T. openbaring te beschrijven met de evangeliën tweemaal te doen krijgt, de eerste maal met de stof, die zij verhalen, de tweede maal met de teboekstelling daarvan. Cf. Grosheide, a. w.

[24]) Orr, a. w., p. 108 v.

Johannes hier spreekt over de geboorte van de mens. Hij wordt geboren uit bloed, uit de wil des vlezes, uit de wil des mans. En wat zo uit vlees geboren wordt, dat is vlees (Joh. 3 : 6), dat moet worden wedergeboren, geboren uit water en Geest (Joh. 3 : 5). Maar dan spreekt het toch vanzelf, zo vervolgt hij, dat Hij, Die God is en „Jezus" werd, niet door de wil van een man, die vlees is, kon worden verwekt [25]).

In dezelfde richting liggen trouwens Johanneïsche woorden als „Die van boven komt", „Die uit de hemel komt", „Die God gezonden heeft" enz. [26]).

Men versta ons goed: Waar eenmaal, uitgaande van het geloofsvooroordeel ten aanzien van de eenheid van de openbaring, die in het N. T. tot ons komt en rekenende met de geschiedenis, die deze openbaring, blijkens het getuigenis van het N. T. zelf, heeft doorlopen, van een tegen elkaar uitspelen van de verschillende schrijvers, als onderling tegenstrijdig, voorgoed afstand is genomen, daar bestaat vervolgens ook geen enkele reden meer om zich over een z.g. stilzwijgen van Johannes of van enige andere auteur te verwonderen of te verontrusten. Waar zo het N. T. genomen wordt gelijk het zich zelf aandient, daar geven de gewijde schrijvers, elk op hun wijze en in hun situatie, alle mede getuigenis aan Hem, Die, terwijl Hij de eniggeboren Zoon van God was en bleef, ontvangen is van de Heilige Geest en geboren werd uit de maagd Maria [27]).

En het is dan ook tot deze houding tegenover de Schrift, dat we hen, die over het „zwijgen" van de grote meerderheid der Nieuw-Testamentische auteurs niet kunnen heenkomen, met heel ons hart zouden willen terugroepen. Dan, maar ook dan alleen, vallen de bezwaren weg. Maar dan gaat ook het Evangelie voor ons open in al zijn rijkdom.

B. *Het huwelijk in gevaar?*

Van heel andere aard dan de critiek, die we totnogtoe ontmoetten, is die van Kohnstamm. Wel ontbreken ook bij hem de argumenten, ontleend aan

---

[25]) A. w., p. 4. In gelijke zin Orr, a. w., p. 111: „Man in his natural condition, that is—as born simply of the flesh, cannot enter the Kingdom of God. Did John then suppose that Jesus was ever by nature excluded from the Kingdom, or needed a spiritual regeneration in order to enter it? If not, by what constitution of Person did He obtain that exemption?"

[26]) Joh. 3 : 31 vv.

[27]) Als caricaturale tegenstelling van ons rekenen met de geschiedenis der openbaring, verwijzen we tenslotte naar de methode van H. E. Fosdick, die in The Modern Use of the Bible, p. 145—148, de vermelding van Christus' bovennatuurlijke geboorte verklaart uit het feit, dat er bij het voortgaan van de tijd een groeiende belangstelling voor het wonder valt waar te nemen. In de brieven van het N. T., aldus Fosdick, is van wonderen in het geheel geen sprake, in het boek der Handelingen wel. Evenzo biedt het evangelie van Markus, dat vrijwel algemeen als het oudste van de evangeliën wordt beschouwd, nog geen geboortegeschiedenis. Mattheus daarentegen wel. (Lukas wordt door Fosdick niet genoemd, vermoedelijk mee onder invloed van Fred Palmer, die hij op p. 168 noemt in zijn litteratuuropgave, en van wie wij zagen (aant. 1), dat z. i. het verhaal van Lukas ook zonder maagdelijke geboorte zou kunnen worden gelezen). Bij Johannes zou het proces nog weer verder zijn gegaan. Alleen spreekt Fosdick er niet over, hoe het dan komt, dat nu hier toch een geboortegeschiedenis met annexe wonderen ontbreekt, terwijl ze juist hier in de meest uitgewerkte vorm te verwachten moest zijn geweest. (Cf. voor Fosdick en zijn conflict met de „Fundamentalisten" R.G.G. kol. 644 en 836 v. Wij citeerden boven uit de Engelse uitgave van zijn boek, 1926 gepubliceerd door de Student Christian Movement te Londen.)

de schaarse overlevering en aan innerlijke tegenstrijdigheid van wat ons in het N. T. is overgeleverd, niet helemaal. Met zekere nadruk wijst hij er op, dat hij niet anders wil, dan tegenover „een klaarblijkelijk verminkte lezing" in de Bijbel, zich beroepen „op de geest van het geheel". Maar in een uitdrukking als deze, ligt dan ook meteen reeds de overgang naar wat voor Kohnstamm het eigenlijke en allesbeheersende bezwaar is.

Wanneer hij immers, wat hij bedoelt met „de geest van het geheel", nader gaat omschrijven, blijkt dat het volgende in te houden. „Het gaat om niets minder, dan om het zuiver houden van de sfeer van het sexuele leven, als enerzijds in het huwelijk de hoogste en heiligste verhouding tussen mensen bepalende, anderzijds, als uitsluitend *menselijke* verhouding, op generlei wijze overdraagbaar op de Persoon van God" [1]).

De Bijbel erkent overal het huwelijk als de hoogste verhouding, die tussen mensen kan bestaan. En volgens Kohnstamm is het verhaal van de maagdelijke geboorte hiermee in strijd. De band tussen moeder en kind wordt hier geëerbiedigd. Maar die tussen vader en kind en, wat nòg erger is, die tussen man en vrouw, is verbroken. Zodat de enig mogelijke consequentie schijnt te liggen in ascese en coelibaat. Bovendien, en dat is het tweede element dat hier naar voren kwam, in het verhaal van de maagdelijke geboorte zou de huwelijksverhouding, die tot het menselijk leven beperkt moet blijven, dwars tegen de geest van het O. T. in, worden betrokken op de verhouding tussen God en mens. En dit moet beslist ontoelaatbaar worden geacht.

Wanneer Kohnstamm later, in 1931, zijn „proeve van een geloofsleer" [2]) publiceert, worden geheel dezelfde klanken vernomen. Als Jezus geen menselijke vader heeft gehad, dan staat daarmee het menselijk vaderschap als zodanig onherroepelijk onder de vloek der zonde. Het gezin is in wezen vernietigd. Alleen 't klooster blijft nog aanvaardbaar [3]).

Natuurlijk is Kohnstamm zich wel bewust, dat dit door degenen die de maagdelijke geboorte aanvaarden, niet zomaar wordt bedoeld. Maar de pogingen om zich tegen deze noodlottige consequentie veilig te stellen, zijn volgens hem allerminst geslaagd te achten.

Het meest onaanvaardbaar vindt hij de onderscheiding, die Barth maakt, tussen „uitschakeling van de man" en „uitsluiting van de geslachtelijke verwekking als zodanig", waarbij het dan volgens Barth in de maagdelijke geboorte van Christus niet zou gaan om de laatste, maar om de eerste. Dat juist de man wordt uitgesloten en de vrouw niet, zou hiermee in verband staan, dat de vrouw de niet-geniale, de niet-scheppende, de niet bij de vorming van de historie betrokkene zou zijn. Maar dit is dan ook volgens Kohnstamm een uiting van mannelijke arrogantie, als totnogtoe maar zelden werd gehoord. En het moet, zo zegt hij, wel zwak gesteld zijn met een dogma, als men het met zulke argumenten gaat verdedigen.

Onder de schaarse voorstanders van het dogma zijn z. i. nog het meest talrijk degenen die, als bv. Bavinck en Riemens [4]), leren dat de maagdelijke

---

[1]) Aldus in zijn „Bijbel en Jeugd" (Volksuniversiteitsbibliotheek, Haarlem 1923), p. 208.

[2]) Dr. Ph. Kohnstamm, Schepper en Schepping, dl. III De Heilige.

[3]) A. w., p. 174.

[4]) Kohnstamm bedoelt J. Riemens, Christelijke Dogmatiek.

geboorte „als zodanig" bewerkte, „dat Christus vrijbleef van erfschuld en daarom ook naar zijn menselijke natuur vóór en na zijn geboorte van alle smet der zonde kon bevrijd blijven". Maar juist hier blijkt, op welk een uiterst gevaarlijke en on-Bijbelse weg dit dogma voert. „Ik weet wel, dat Bavinck niet bedoelt te zeggen, dat sexualiteit het eigenlijke wezen der erfzonde is, — in de geest van Augustinus en de Middeleeuwen — maar de onverbrekelijke samenhang is hier sterker dan zijn pogingen en die van hen welke hem hier volgen" [5]).

Hoe deze samenhang ligt, kunnen we leren, wanneer we de kerkvaders raadplegen. Kohnstamm beroept zich hier op Irenaeus [6]). Bij hem is immers duidelijk te bemerken, „dat hier een middenpositie wordt verdedigd, enerzijds tegenover hen, die Jozef als de menselijke vader van Jezus beschouwen, anderzijds tegenover de gnostici, die van echte geboorte uit Maria niet weten willen, omdat dit verontreiniging van de Godheid met stoffelijkheid zou betekenen". Daarbij valt dan de nadruk op dit tweede. 't Gaat Irenaeus veel meer om de echte geboorte, dan om het maagdelijk karakter van die geboorte. „Juist dat, wat ons bezwaar doet maken tegen de traditionele leer, het grote belang der echt menselijke geboorte, is wat Irenaeus leidt tot de traditionele leer, die in wording is" [7]). Het gaat dan ook bij de totstandkoming van dit dogma blijkbaar om een compromis. Tegenover de gnosis moest in elk geval worden vastgehouden aan een werkelijke menselijke geboorte. „Maar de weerstanden in de Grieks-Levantijnse wereld daartegen waren machtig, en in 't bijzonder sterk die tegen het meewerken van het sexuele moment, dat een nog verdere „bezoedeling" der hoogste Godheid betekende, dan reeds in de stoffelijkheid op zichzelf lag" [8]). De kerk heeft toen de hoofdzaak gered, maar in wat ondergeschikt scheen, toegegeven. Om echter zo de deur te openen voor de gedachte, dat het leven van monniken, kloosterlingen en kluizenaars „hoger" is dan het „gewone" leven. „Zonder dit dogma zou het coelibaat nooit de plaats van de hogere en eigenlijk Gode-welgevallige levenshouding hebben veroverd in een uit de Bijbel levende gemeenschap. Met dit dogma is echter het gezin in zijn wezen veroordeeld." En Kohnstamm ziet de consequenties van een en ander niet alleen in de houding van de R.K. kerk, maar ook bij iemand als Berdjajew, de Russische wijsgeer, die zijn diepe teleurstelling heeft uitgesproken over de bestrijding van de maagdelijke geboorte door Brunner, maar wiens eigen opvattingen neerkomen op een vernietiging van het huwelijk en een vervanging van de verering van Christus door die van de maagd Maria [9]).

Ook het tweede motief van de critiek van Kohnstamm keert hier terug, dat namelijk in het verhaal van de maagdelijke geboorte niet slechts een schaduw valt over het huwelijk, als hoogste en heiligste verhouding tussen mensen, maar dat deze verhouding hier bovendien wordt overgedragen op de verhouding tussen God en een mens.

Reeds in zijn „Bijbel en Jeugd" had hij gezegd, dat de uitdrukking „Zoon

---

[5]) De Heilige, p. 173 v.
[6]) Adv. Haereses III, 21 en 22.
[7]) De Heilige, p. 175. Ditzelfde argument bij Fred. Palmer, a. w., p. 52 en bij O. C. Quick, a. w., p. 159.
[8]) A. w., p. 176.
[9]) A. w., p. 177.

van God" door Nederlandse kinderen, die haar zonder voorbereiding horen, bijna noodzakelijk wordt uitgelegd „in die zin, die zij alleen in de verhalen uit de Griekse mythologie hebben leren kennen, waarin bv. Hercules een zoon van Zeus en Alkmene genoemd wordt, of Helena de dochter van Zeus en Leda" [10]). En deze zelfde argumentatie keert met een teleurstellende gemakkelijkheid ook in 1931 terug. „Jezus, zijn broederen in alles gelijkgeworden, uitgenomen de zonde, dat is het hartestuk van Christelijk geloof, het diepste wezen der menswording. Maar een mens zonder menselijke vader heeft nooit anders bestaan dan in de scabreuse verhalen der Griekse mythologie" [11]) „Men meent het Konings-gezag van Jezus te moeten sterken door een verhaal, dat hem tot een concurrent maakt van Perseus en Amphion, van Pompeius, Caligula en Hadrianus" [12]). Om deze reden heet dan ook de maagdelijke geboorte iets, dat uitnemend past in de heidense voorstellingswereld van de keizertijd, maar dat voor de 20e-eeuwse mens een ontzaglijke steen des aanstoots is geworden. En wanneer Barth opmerkt, dat hier van een generatie, een verwekken, in 't geheel geen sprake is, dat de werkzaamheid van de Heilige Geest hier veeleer het karakter draagt van een bevel of een zegening, en dat reeds de vaders deze onderscheiding streng hebben doorgevoerd, dan wil Kohnstamm wel erkennen, dat dit inderdaad bedoeld is, maar „hoe zal men het aandurven, deze fijne onderscheidingen, die de gelovige tenslotte aanvaardt, als zendingsboodschap te verkondigen op de voorhof der heidenen?" [13])

Tot zover onze weergave van Kohnstamms bezwaren. In dezelfde uitgesproken vorm, waarin ze bij hem worden gevonden, komen ze niet zo vaak naar voren. Toch staat hij met zijn beschouwingen niet alleen.

Hoewel bij Brunner de accenten wezenlijk anders liggen, is ook hij van gedachte, dat hier Hellenistisch-ascetische denkbeelden in strijd komen met het Bijbelse scheppingsgeloof. Gelijk trouwens, naar zijn mening, de leer van de maagdelijke geboorte op haar beurt een vals ascetisme in de hand heeft gewerkt, nog afgezien hiervan, dat ze een van de voornaamste steunpilaren van de Mariaverering is geworden [14]).

Van belang is hier ook A. Köberle. Hoewel deze de belijdenis van Christus' bovennatuurlijke geboorte van harte aanvaardt, waarschuwt hij toch tegen z. i. bestaande gevaren. Met name hiertegen, dat men maagdelijkheid, in de wijze waarop men redeneert, zou laten samenvallen met zondeloosheid, terwijl de geslachtelijke ontmoeting gezien zou worden als in zichzelf zondig en verdorven [15]).

In volle scherpte komt dit standpunt wel aan het woord in het door Köberle aangehaalde gezegde van Nietzsche, dat het dogma van de onbevlekte ontvangenis (en het verband bij Köberle doet de gedachte voor de hand liggen, dat hier gedoeld wordt niet op de z.g. onbevlekte ontvangenis van Maria, maar op de ontvangenis van de Heilige Geest van de Here

---

[10]) A. w., p. 202.
[11]) De Heilige, p. 174.
[12]) A. w., p. 177 v.
[13]) A. w., p. 179.
[14]) Dogmatik II, p. 420.
[15]) A. Köberle, „Natus ex virgine", opstel in de bundel In Deo omnia unum, Aufsätze Friedrich Heiler dargebracht zum 50. Geburtstag, München 1942, p. 152.

Jezus) een bevlekking van de ontvangenis betekent [16]). Köberle vermeldt niet, waar deze uitspraak bij Nietzsche is te vinden, maar krasser kan het nauwelijks worden geformuleerd. Of het moest zijn bij Fred. Palmer, als hij het heeft over de „pernicious consequences", de verderfelijke gevolgen, van deze leer. Weliswaar worden, zo zegt hij, deze gevolgen niet door ieder, die de maagdelijke geboorte belijdt, gezien en aanvaard. Maar, consequent genomen, gaat het hier om een opvatting, die tekort doet aan de rechte beschouwing van de sexuele omgang. Deze wordt hier immers voorgesteld als iets onreins [17]).

Voor wij overgaan tot een nadere bespreking van deze inderdaad zeer ingrijpende vragen, moeten wij eerst onze houding bepalen tegenover Kohnstamms suggestie, als zou door het verhaal van de maagdelijke geboorte de huwelijksverhouding ingedragen zijn in de verhouding tussen God en een mens. Tegen deze beschouwing past een krachtig protest, als tegen iets, dat niet alleen de benodigde grond mist, maar dat ook zonder meer ontoelaatbaar moet worden geacht. Het is eenvoudig niet te begrijpen, dat een Christengeleerde voorbij kan zien aan de onmetelijke afstand, die er ligt tussen de bedoelde taferelen uit de Griekse mythologie en de Bijbelse geboorteverhalen. Vooreerst is het klimaat volkomen anders. Maar bovendien is er geen enkele grond hier te denken aan een huwelijksverhouding of iets dat daarop zou lijken. Zelfs wanneer men zich deze verhouding op de meest geestelijke wijze zou voorstellen, is men toch al bezig in de woorden der Schrift een vreemde inhoud te leggen. Met name moet dit ook volgehouden t. a. v. het door de engel gebruikte woord „overschaduwen". Meermalen kan men de gedachte tegenkomen, alsof althans dit woord een zinspeling zou betekenen op de echtelijke vereniging [18]). Door Dibelius is echter overtuigend aangetoond, dat hiervoor iedere grond ontbreekt. Zelfs in het verband, dat daarvoor gewoonlijk wordt aangevoerd, in het betoog van Philo over de onveranderlijkheid Gods [19]), is daarvan, naar Dibelius laat zien, geen sprake [20]). Laat staan, dat er ook maar iets zou kunnen worden aangebracht tot verdediging van de beweringen van Kohnstamm. Zelfs iemand als Harnack heeft oog gehad voor het misplaatste van een verwijzing naar de z.g. parallellen uit de godsdienstgeschiedenis. En de vraag is met recht gesteld, of niet in de vergelijking zelf reeds iets ligt van Godslastering [21]).

(Wordt vervolgd)

*

[16]) A. w., p. 144.
[17]) A. w., p. 53.
[18]) Luk. 1 : 35. Cf. in verband hiermee de gevaarlijke argumentatie van Justinus, vermeld door Berkouwer, a. w., p. 104 aant. 65.
[19]) Zo bv. Preuschen-Bauer s.v., op voorgang van Leisegang, Pneuma Hagion, p. 25 vv. en Norden, Die Geburt des Kindes, p. 93.
[20]) M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, p. 21 vv.
[21]) Korff, a. w., p. 304. Cf. ook De Vos, a. w., p. 199. Voorts de opmerking van Berkouwer, a. w., p. 119, dat men voor het leggen van dergelijke verbanden, als hier door Kohnstamm worden aangeduid, wel zeer kritisch gepreoccupeerd moet zijn.

DE LEER DER DUBBELE PRAEDESTINATIE BIJ GOTTSCHALK VAN ORBAIS

DOOR

DR. M. J. ARNTZEN

De consequente leer van de goddelijke verkiezing en verwerping bij Gottschalk heeft in de negende eeuw heel wat deining teweeg gebracht. Er waren heftige bestrijders en ook theologen, die de monnik tot op zekere hoogte verdedigden.

Hincmar van Reims en Rabanus Maurus waren wel de voornaamste vijanden. Volgens hen was er in de persoon en in de opvattingen van Gottschalk niets te waarderen. Zij hebben een overdreven hard oordeel geveld [1]). Ook in later eeuwen, bv. bij de jansenistische strijd is Gottschalk beurtelings geprezen en verguisd. De Jezuiet Cellot is wel één der ergsten in zijn veroordeling [2]).

In onze kring heeft Gottschalk waardering gevonden voor de moed, waarmee hij voor het leerstuk der voorbeschikking opkwam [3]). Maar ook hier ontbreekt de critiek niet [4]).

Wij kunnen natuurlijk het best bij Gottschalk zelf raadplegen, hoe zijn opvattingen waren. Jammer genoeg, is er veel verloren gegaan. Wat wij over hebben, is bewaard bij Migne [5]) en bestaat uit een confessio brevior, een langere belijdenis (confessio prolixior), die in navolging van Augustinus' Confessiones in gebedsvorm is opgesteld [6]), voorts enkele gedichten en

---

[1]) Hincmar gaf van Gottschalk de volgende karakteristiek: mente ferinus, quietis impatiens, et inter suos mobilitate noxia singularis (de praedestinatione cap. 2). Aan de paus schreef Hincmar dat Gottschalk was „novorum verborum cupidus, insatiabili honoris ambitione incensus" etc. In sommige brieven schreef Hincmar zelfs de woorden maniaticus, daemoniacus. Rabanus noemt Gottschalk een sciolus (eigenwijs mens).

[2]) Cellot (Histoire Goth eschalci praedestinatiani, Paris 1655) volgt slaafs het oordeel van Hincmar en Rabanus en schrijft nog het volgende over Gottschalk: „garulum, importunum et judicio non praeditum." (Zie: V. Barrasch: Der Mönch Gottschalk von Orbais, Thorn 1869, pag. 58).

[3]) Dr. A. Kuyper houdt een warm pleidooi voor deze monnik, hij noemt hem een trouwe zoon der kerk, van Godswege geroepen, om die arme afgedoolde kerk het half gesloten oog weer te doen opengaan (Uit het Woord, II, p. 130 vv.).

Dr. V. Hepp meent, dat Gottschalk een martelaar was van één der meest fundamentele waarheden van het christendom, al merkt hij op, dat er verschil is tussen Gottschalks praedestinatieleer en die van Augustinus en Calvijn (dictaten dogmageschiedenis 1935/6 p. 29 vv., niet officieel uitgegeven).

[4]) Dr. S. U. Zuidema bv. laakt de dubbele praedestinatieleer bij Gottschalk, en meent, dat de verkiezing en de verwerping bij hem op één en het zelfde plan staan (Gemene Gratie en Pro Rege bij Dr. Abraham Kuyper. A.R. Staatkunde 1954, p. 50).

[5]) J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus (Paris 1880, CXXI, pag. 347 vv.).

[6]) Zelfs dit was voor Gottschalks bestrijders aanleiding, hem allerlei hatelijks toe te dichten. Amolo van Lyon schreef deze gebedsvorm toe aan Gottschalks minachting voor de kerk. Niets op aarde zou waardig zijn, aangesproken te worden

enige waardevolle fragmenten uit het „Pittacium" (briefje), welke door Hincmar zijn weergegeven [7]). Het is jammer, dat het geschrift, waarin Gottschalk zich op paus Nicolaas I beroept, verloren is gegaan, het had ons belangrijke vingerwijzingen kunnen geven.

In het algemeen kunnen wij zeggen, dat de monnik van Orbais iemand was met een speculatieve inslag [8]) en een rotsvaste overtuiging omtrent de juistheid van zijn inzichten [9]).

In de confessiones, zowel in de brevior als in de prolixior, blijkt duidelijk, dat Gottschalk de dubbele praedestinatie leert. Zowel de verheerlijking van de gelovigen als de veroordeling der goddelozen zijn door God van te voren bestemd. Er is één praedestinatie, die uiteenvalt in verkiezing en verwerping. Gottschalk grijpt hier naar beelden: men spreekt immers ook van een „gemina arbor" hoewel het toch één boom is [10]). Wij mogen ons echter door het bovenstaande niet laten verleiden aan te nemen, dat volgens Gottschalk verkiezing en verwerping geheel parallel lopen [11]).

(zie Weiszäcker: Das Dogma der göttlichen Vorherbestimmung im 9. Jahrhundert. Jahrb. für deutsche Theologie 1859, pag. 542). Gottschalk dweepte met Augustinus. De confessio prolixior rijgt vaak het ene citaat van hem aan het andere. Is het dan zo wonderlijk, dat Gottschalk ook in de vorm zijn grote leermeester volgt? Men hoeft daaruit geen minachting voor de kerk te concluderen.

[7]) Al was Hincmar een verbitterde vijand van Gottschalk, en al waren zijn practijken verre van edel, wij hebben geen reden aan te nemen, dat deze citaten vervalst zijn, wij vinden daarin belangrijke aanwijzingen voor Gottschalks denkbeelden over de doop en de betekenis van het sterven van Christus.

[8]) Bekend is zijn vraag aan Lupus van Ferrières of wij na de opstanding God met lichamelijke ogen zullen zien. Lupus had daarop geantwoord, dat Gottschalk zich niet te veel met dergelijke vragen moest inlaten.

[9]) Volgens Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III, p. 291) was voor Gottschalk de praedestinatieleer „die Kraft und Halt seines Daseins nach seinem verfehlten Leben". Daar kan een kern van waarheid in schuilen. Harnack oordeelt, dat de woorden „so lange eine klingende Schelle bleiben, als sie nicht der Ausdruck eines Erlebten sind" (t. z. p.). Dit is tot op zekere hoogte waar, Gottschalk zelf echter acht het van grote betekenis zijn gevoelens met objectieve gegevens uit de Schriften te funderen.

Hoezeer Gottschalk van de juistheid van zijn gevoelen overtuigd was, blijkt uit zijn bereidheid zich aan een godsoordeel te onderwerpen, om de waarheid van zijn gevoelen te doen blijken. Dit verzoek is door Gottschalks vijanden ongunstig geïnterpreteerd. Hincmar noemde hem een nieuwe Simon Magus en Cellot sprak van een bedriegelijke kunstgreep van een trotse en hardnekkige goochelaar (V. Borrasch a. w. p. 64). In de laatste jaren van zijn leven, toen Gottschalks geestvermogens al enigszins gekrenkt schenen door de langdurige gevangenschap, gaf hij voor een gezicht ontvangen te hebben, dat Hincmar als de antichrist openbaar zou worden, daarna zou hij, Gottschalk, zeven jaar aartsbisschop van Reims wezen, en tenslotte door vergiftiging om het leven komen. Tot zijn dood toe heeft Gottschalk standvastig geweigerd te herroepen, waarop hij in alle stilte in ongewijde grond is begraven. (A. Freystedt, art. Gottschalk in P.R.E. dl. VII, p. 41).

[10]) Migne a. w. CXXI, p. 358 nam et eorum quidam geminam dixit arborem, non duas volens intelligi, sed unam.

[11]) Zuidema schrijft: Want uitverkiezing en verwerping staan naar haar waarde en bestemming niet op één en hetzelfde plan. Hij (nl. Kuyper) is geen aanhanger van een „gemina praedestinatio" een praedestinatie tot uitverkiezing of (en) tot verdoemenis, *die onderling gelijkwaardig zijn* (cursivering van mij, A.). Zuidema vervolgt: Daarin verschilt Kuyper, evenals Calvijn, niet alleen van Gottschalk, maar ook van Schilder (a. art. p. 50).

Wij kunnen de praedestinatieleer van Schilder hier laten rusten, we hopen echter aan te tonen dat verkiezing en verwerping bij Gottschalk niet onderling gelijkwaardig zijn. Daarop is trouwens reeds door meerderen gewezen.

Gottschalk beroept zich voor de uitdrukking „gemina praedestinatio" op Isidorus van Sevilla: „Sanctus etiam Isidorus inde sic dicit: Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Non enim ait, duae sunt, quia non sunt, sed gemina, id est bipartita" [12]).

In de confessio brevior wordt deze dubbele praedestinatie op de volgende wijze omschreven: „Confiteor, deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam *gratis* aeternam, et ipsum diabolum cum ipsis quoque hominibus reprobis .... *propter* praescita certissima ipsorum *propria futura mala merita* praedestinasse pariter per justissimum judicium suum in mortem merito sempiternam [13]).

Het woord pariter zou de indruk kunnen wekken, dat verkiezing en verwerping bij Gottschalk geheel gelijk staan. Er is echter een uiterst belangrijk onderscheid. De goede engelen en de uitverkoren mensen worden niet om hun deugden, doch *gratis* tot het eeuwige leven gepredestineerd. De duivel en de verworpen mensen worden om hun *mala merita* veroordeeld. Er is geen praedestinatie ad peccatum. Gottschalks vijanden hebben hem wel van deze leer beschuldigd. Maar in zijn geschriften wordt een dergelijke voorstelling uitdrukkelijk verworpen. God heeft, aldus Gottschalk, het goede en het kwade beide *vooruit geweten,* maar alleen het goede gepredestineerd [14]). De verwerping der goddelozen behoort dan ook tot het goede, daarin komt immers Gods rechtvaardigheid uit. Deze laatste gedachtengang vinden wij ook in art. 16 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis [15]). Volgens Gottschalk zijn al Gods werken goed, hier vallen praescientia en praedestinatio samen [16]).

Voor de monnik van Orbais, die om zijn opvattingen veel heeft moeten lijden, is de dubbele praedestinatieleer wel de kern van het evangelie. In

---

K. Barth schrijft (K.D. II, 2 pag. 16) dat bij Gottschalk en bij de reformatoren praedestinatio Oberbegriff is voor verkiezing en verwerping. Barth verwaarloost daarbij, dat de verwerping bij Gottschalk en zeker bij de reformatoren niet op dezelfde lijn staat als de verkiezing.

[12]) In conf. prol. Migne CXXI p. 357. Zie ook Conf. Brevior (Migne p. 350).

[13]) Migne pag. 347/349. De cursiveringen zijn van mij.

[14]) Migne 349 (conf. prolixior). Credo siquidem atque confiteor praescisse te ante saecula, quaecunque erant futura bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona. Opgemerkt mag worden, dat Gottschalk zich hier voorzichtiger uitdrukt dan de gereformeerde theologen. Dezen hebben immers geleerd, dat God ook het kwade, de zonde *bepaald* heeft, Bavinck heeft de bekende woorden geschreven, dat God de zonde in zekere zin ook heeft gewild (Geref. Dogm. II, p. 349). Natuurlijk moet men daarbij letten op de beperking „in zekere zin", deze woorden maken God zeker niet tot een auteur van de zonde. Maar wij kunnen op goede gronden volhouden, dat God het kwade niet alleen tevoren wist, maar ook bepaalde. Gottschalk heeft zich dus uiterst behoedzaam uitgedrukt en wij moeten voorzichtig zijn met de beschuldiging van fatalisme.

[15]) Migne p. 349/50 (confessio prolixior). *Bona* autem a te praedestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata, imo te revelante illis evidenter constat esse intimata, *id est in gratiae beneficia et justitiae simul judicia.* Quoniam quidem sicut certissimum Psalmista praebet indicium, utrumque tu, Domine, diligis et *misericordiam* videlicet et *judicium* (psal. XXXIII, 5). De Nederlandse Geloofsbelijdenis zegt aan het slot van art. 16 Rechtvaardig: doordien Hij de anderen laat in hun val en verderf, waarin zij zichzelf geworpen hebben.

[16]) Migne 351 liquet prorsus evidenter, et cuivis sanum sapienti claret omnino satis potenter, praescisse et praedestinasse te mox, *absque ullo intervallo,* utpote

de confessio prolixior past hij op het aanvaarden van deze leer toe de tekst uit Rom. 10: met het hart gelooft men tot gerechtigheid, en met de mond belijdt men tot behoudenis [17]).

Gottschalk heeft zich voor zijn praedestinatieleer beroepen op de Schrift, op de commentaren en andere geschriften van Augustinus, op enkele uitspraken van Gregorius de Grote, Fulgentius en Isiodorus van Sevilla etc. Wij willen op deze bewijsplaatsen van Gottschalk nu nader ingaan.

Het bewijs uit de schrift is niet in alle gevallen even sterk. De confessio brevior verwijst in het begin naar Joh. 16 : 11 en Joh. 3 : 18, welke teksten ook in de prolixior worden geciteerd [18]). Gottschalk beroept zich op de commentaren van Augustinus bij deze teksten: „Item de reprobis ipsa Veritas, qui autem non credit, jam judicatus est (Joan III, 18) id est, ut praedictus auctor exposuit (tract. XII) jam damnatus est. Nondum enim inquit, apparuit judicium, sed jam factum est judicium" [19]) en bij Joh. 16 : 11: „Princeps hujus mundi jam judicatus est, quod beatus Augustinus exponens ad populum (Arg. in tract. Joan 95) sic inde palam locutus est: Id est judicio ignis aeterni irrevocabiliter destinatus est [20]). Al wijzen de genoemde teksten volgens Augustinus en Gottschalk in de richting van een voortijdelijke verwerping, in de woorden van de Schrift zelf is het niet te lezen. „Die niet gelooft, is reeds geoordeeld" betekent, dat het met de ongelovigen geheel uit is. Al degenen, die het leven in Christus geschonken, verwerpen blijft niet anders over dan de dood (Calvijn). Dat de satan reeds geoordeeld is (Joh. 16 : 11) verklaart Calvijn zo, dat Christus de vorst der wereld overwonnen heeft, en daardoor wat vervallen en verwoest was, weer tot goede orde brengt [21]).

Meer overtuigend is het beroep van Gottschalk op Joh. 10 : 26: Gij gelooft niet, omdat gij van mijn schapen niet zijt [22]). Calvijn merkt hier op, dat de Here Jezus hier nog een andere oorzaak noemt, waarom de Joden noch de wonderen, noch de leer geloven, omdat zij nl. verworpenen zijn [23]). Inderdaad ligt in deze tekst besloten, dat alleen Jezus' discipelen in Hem geloven kunnen, alleen zij, die Hem door de Vader gegeven zijn.

Gelijk te verwachten was, volgt ook een beroep op Rom. 9 : 22, dat God de voorwerpen des toorns, die ten verderve waren toebereid, met veel

---

simul et semel ante secula tam cuncta quam singula opera tua: Gottschalk verdedigt deze mening met een beroep op de onveranderlijkheid Gods.

[17]) Migne p. 349 ... et in te de praescientia et praedestinatione tua, jamdudum corde credo (tibi gratias) ad justitiam, sicuti jam crebro per gratiam tuam confessus sum, nunc quoque veraciter atque simpliciter ore confitear ad salutem.

[18]) Migne 351.

[19]) Migne 348 en 351.

[20]) Migne 347 en 351.

[21]) Commentaar op Johannes uitg. Utrecht 1890, p. 542.

[22]) Migne 348 (Gottschalk citeert hier weer Augustinus): „Item (tract. XLVIII) Quare dixit Dominus Judaeis. Vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis, nisi quia videbat eos ad sempiternum interitum praedestinatos, non ad vitam aeternam sui sanguinis pretio comparatos ... Non perdunt nisi ad interitum praedestinatos.

[23]) a. w. pag. 373. Calvijn verweert zich in deze commentaar ook tegen de bedenking, dat op deze manier in God de oorzaak van het ongeloof gelegd wordt. Daar wordt tegen ingebracht, dat God geheel vrij is van schuld, omdat de mensen niet dan door eigenwillige boosheid de genade Gods verwerpen (pag. 374). F. W. Grosheide (Comm. Johannes II, p. 128) spreekt bij deze tekst ook van praedestinatie. Hij wijst op het probleem, dat enerzijds blijkt, dat er praedestinatie is, en anderzijds toch ook het vermaan om zich te bekeren.

lankmoedigheid verdragen heeft [24]). Voorts wijst Gottschalk op Judas : 4, de tekst over de goddelozen, die reeds lang tevoren tot dit oordeel waren opgeschreven. Gottschalk legt er de nadruk op, dat zij *tot* dit oordeel zijn opgeschreven en dat daarom hier niet alleen van praescientia, maar ook van praedestinatie sprake is [25]). Inderdaad kunnen wij zeggen, dat in dit vers van Judas over het oordeel gesproken wordt. Calvijn zegt: Judicium vocat vel damnationem vel reprobum sensum, quo feruntur ut pietatis doctrinam pervertant. Heel duidelijk spreekt Koole in de kanttekeningen op de vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap bij dit oordeel: „de veroordeling, die nog wel niet genoemd is, maar die Judas nu reeds aanhaalt, en zo dadelijk verder getekend zal worden" [26]).

Hoe zwaar Gottschalk dit alles weegt, blijkt wel uit zijn citeren van de teksten, dat als iemand toedoet of afdoet van de woorden van de profetie, God zal straffen, en dat als wij Hem verloochenen, Hij ons ook zal verloochenen [27]).

Wat het beroep op Augustinus betreft, de commentaren bij de reeds genoemde bewijsplaatsen uit de Schrift worden door Gottschalk naar voren gebracht. Deze spreken soms duidelijke taal en bewijzen, dat Augustinus zich meerdere malen uitgesproken heeft voor een actieve reprobatie.

Velen menen echter, dat Gottschalk Augustinus eenzijdig geciteerd heeft. Harnack meent wel, dat Gottschalk materieel en formeel niet anders geleerd heeft dan Augustinus [28]), maar Seeberg schrijft: „Gottschalk hat die Paradoxien Augustins auf das höchste gesteigert, denn er besasz für das psychologische Moment, dasz in Augustins starker Betonung der formalen Willensfreiheit hervortritt, kein Verständnis [29]). Hepp formuleert het verschil tussen Augustinus en Gottschalk over de praedestinatie aldus, dat Augustinus soms ook de praedestinatie laat gaan over de reprobi, maar dat toch zijn doorgaande voorstelling is, dat de praedestinatie de electi betreft, en dat bij Gottschalk de electi en de reprobi beiden objecten zijn van de praedestinatie [30]). A. Freystedt ziet een verschil in uitgangspunt bij Gottschalk en

---

[24]) Migne 353. Na citaat van de tekst vervolgt Gottschalk: „secundum Hieronymum vel praeparata in interitum." Berkouwer (De Verkiezing Gods, p. 255) wijst er met anderen op, dat hier geen sprake is van een *tevoren* bereid zijn, zoals wel bij de voorwerpen der barmhartigheid. Inderdaad is dit een merkwaardig verschil, waar men echter m. i. weer niet al te zware nadruk op moet leggen.

[25]) Migne ubi dum eos non in hoc judici*o*, sed in hoc judici*um*, id est in hanc damnationem praescriptos asseruit, non modo praescitos, verum etiam praedestinatos pariter intelligi voluit. In een zin, die even later volgt, blijkt weer heel duidelijk Gottschalks standpunt inzake de reprobatie ... quia quos praescisti per ipsorum propriam miseriam in damnabilibus perseveraturos esse peccatis, illos profecto tamquam justissimus judex praedestinasti ad interitum juste ac merito satis.

[26]) Bijbel in Nieuwe vertaling met kantt. p. 509. Cf. ook Dr. A. Kuyper, Uit het Woord (IV). (Dat de genade particulier is) p. 36/7. Kuyper heeft het hier over een „ontzettende uitspraak" in Judas : 4, en zegt, dat deze „geheel strookt, rijmt en overeenstemt met 1 Petrus 2 : 8, waar van de goddelozen tegenover de uitverkorenen gezegd wordt, die zich aan het Woord stoten, ongehoorzaam zijnde, waartoe zij ook gezet zijn."

[27]) Openb. 22 : 16 en 2 Tim. 2 : 12, zie Migne pag. 354/5.

[28]) A. von Harnack, Dogmengeschichte III, p. 291.

[29]) R. Seeberg, Dogmengeschichte III, p. 67.

[30]) Dictaten dogmageschiedenis 1935/6, p. 29.

Augustinus: „Gottschalk leitet bei Aufstellung seines Lehrbegriffs nicht das anthropologische Interesse, wie Augustin, in dessen Bahnen er wesentlich wandelt, sondern das theologische, und das veranlaszte ihn, manches schärfer zu fassen, wozu sich jener Kirchenvater nur schwankend verhalten hatte" [31]). Dr. W. A. van Es schrijft ergens terloops, dat de oude kerk het semipelagianisme, zo goed als het pelagianisme veroordeelde, maar de Augustinus in Gottschalk niet verdragen kon [32]).

De meningen over de verhouding van Augustinus en Gottschalk zijn dus nog al verdeeld. Over het geheel genomen, kan men zeggen, dat men wel heeft ingezien, dat Gottschalk in vele opzichten Augustinus' leerling was, maar dat er toch niet onbelangrijke verschillen bestonden [33]).

Ook op een enkele uitlating van Gregorius de Grote kon Gottschalk zich beroepen: „Leviathangiste cum universis membris suis aeternis cruciatibus est deputatus" [34]). Het is echter niet te ontkennen, dat Gregorius de Grote veel minder sterk de praedestinatie geleerd heeft dan Augustinus, dus a fortiori minder sterk dan Gottschalk [35]).

Gottschalks praedestinatieleer is vaak mistekend en men heeft hem dikwijls op zeer onrechtvaardige wijze beschuldigd. Rabanus heeft verklaard, dat deze monnik een praedestinatie tot het kwade leerde [36]). Wij zagen, dat dit een geheel onjuiste voorstelling van zaken was. De Dordtse vaderen handhaven in het besluit van de Leerregels terecht, dat hun leer God niet maakt tot een auteur van de zonde, onrechtvaardigheid, een tyran, een huichelaar, dat zij niet leren, dat God door het blote en loutere goeddunken van zijn wil, zonder enig opzicht of aanmerking van enige zonde, het grootste deel der wereld tot de eeuwige verdoemenis voorbeschikt heeft. Maar zulke voorstellingen mogen ook niet, ja nog minder, aan Gottschalk toegedicht worden. Immers hij leerde uitdrukkelijk alleen een *voorwetenschap* van God ten aanzien van de zonde, en de verwerping van de goddelozen was inzonderheid met het oog op de mala merita [37]).

---

[31]) A. Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben und Lehre. Zeitschrift für Kirchengeschichte 18. Bd., S. 541. Vergelijk het oordeel van dezelfde auteur in zijn artikel over Gottschalk in P.R.E. (Bd. VII, p. 41): „Es ist im wesentlichen Augustins Lehre, die er vorträgt, nur logischer und konsequenter durchgeführt."

[32]) Geref. Theol. Tijdschr. 43e jaarg., pag. 188.

[33]) Cf. de belangrijke uiteenzettingen over Augustinus' praedestinatieleer van Dr. Polman in „De Nederlandse Geloofsbelijdenis" II, p. 193 vv., vooral wat op pag. 197 wordt gezegd over de verwerping bij Augustinus. Polman toont met vele plaatsen aan, dat de niet-verkorenen volgens Augustinus in het verderf zijn gelaten, dat zij voorwerpen zijn van Gods voorwetenschap en niet van zijn voorbeschikking. Wij kunnen dus wel concluderen, dat Gottschalk zich stellig op bepaalde plaatsen van Augustinus beroepen kon, maar toch niet de volle Augustinus heeft weergegeven.

[34]) Conf. Brev., Migne 350.

[35]) Zie bv. R. Seeberg, Dogmengesch. III, p. 42 v. en Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, p. 445 v.

[36]) J. Weiszäcker, a. art. p. 535.

[37]) Een belangrijk element in de uiteenzettingen over de verkiezingsleer bij Gottschalk is de *onveranderlijkheid Gods*, cf. Migne 350: „Quippe enim ipse, ante omnia secula, semper esses quod ne a momento quidem modo quolibet potes esses, mutabilis, et per omnia postmodum saecula probeberis esse mutatus, si vel ullus, quod absit reproborum illuc esset destinatus qui non fuisset praedestinatus. Gottschalk beroept zich verder op Exod. 3 : 14, 1 Tim. 6 : 6, Jac. 1 : 17 e. a. Inderdaad is

Het was te verwachten, dat men Gottschalk zou verwijten, dat zijn leer leidde tot hopeloos fatalisme. God zou de mens dwingen tot zonde en verderf, ook goede werken zouden vruchteloos zijn voor hen, die niet tot de zaligheid waren gepredestineerd [38]). Het is echter zeer onbillijk te zeggen, dat Gottschalk geen nadruk legt op de verantwoordelijkheid van de mens en op de waarde van goede werken en gebed. In zijn beide belijdenissen spreekt hij doorlopend over de voorbeschikking, de verplichting van de mens tot een heilig leven komt daar haast niet aan de orde, toch ontbreken ook in deze geschriften de aanwijzingen niet. In de langere belijdenis waarschuwt Gottschalk de ongelovigen met een beroep op Openbaring 21 : 6—8 aldus: „Timeant igitur, et caveant increduli simul atque mendaces ne pars eorum sit cum supradictis complicibus, si tam perspicuo resistendo veritati fore delegerunt pertinaces" [39]).

Gottschalk bidt ook voor zijn vijanden aan het einde van de confessio prolixior; dit zou hij toch niet gedaan hebben, als hij meende dat zulk een gebed geen zin had en voor de goddelozen toch geen erbarmen mogelijk was [40]).

Eén eigenaardige uitdrukking van Gottschalk is ons overgebleven, waarmee wij niet kunnen instemmen. Volgens een brief van Amolo van Lyon heeft Gottschalk gezegd, dat de leer van de praedestinatie moet gepredikt worden ook aan de verworpenen, opdat zij God kunnen bidden, hun straf tenminste enigszins te verlichten [41]). Hepp zegt terecht, dat Gottschalk hier niet in aanmerking neemt het algemeen aanbod van genade [42]). Inderdaad is hier de toon heel anders dan bv. in de Dordtse canones, waar toch ook met zoveel nadruk de verkiezing en verwerping geleerd worden. In hfdst. III en IV, par. 8 staat: „doch zovelen als er door het evangelie geroepen worden die worden ernstig geroepen. Want God betoont ernstiglijk en waarachtiglijk in zijn woord, wat Hem aangenaam is, namelijk, dat de geroepenen tot Hem komen". Bovendien gaat Gottschalk in de door Amolo gewraakte passage er blijkbaar van uit, dat wij weten kunnen wie verworpen is, en dat de verworpenen zich blijkbaar in een onveranderlijk lot moeten schikken. Nochtans is ook deze uitlating van Gottschalk (gesteld altijd, dat Amolo haar zuiver heeft doorgegeven) niet louter fatalistisch, ook voor de verworpenen is immers op hun gebed nog enige verlichting te verkrijgen.

---

hier een sterk argument. Men kan toch niet aannemen, dat God ten aanzien van de verworpenen niets besloten had, of slechts in het algemeen iets ten aanzien van hen bepaald had, en verder afwachtte, hoe hun gedragingen in de tijd zouden wezen, en dat daarnaar de beslissing zou uitvallen. Zie voor deze vragen Polman, Ned. Gel. Bel. I, p. 123 v., over de eenvoudigheid Gods en de strijd daarover met de remonstranten.

[38]) In brieven van Rabanus aan Noting en Eberard (zie Harnack a. w. III, p. 293).

[39]) Migne p. 354.

[40]) Migne 361 ... et precor ut revoces eos miseranter ad viam salutis, ne in tam lethalis haereseos errore pertinaces perseverent. Terecht heeft men met een beroep op dit gebed de tegenstanders weerlegd, die aan Gottschalk een ongunstig karakter toeschreven. Echter wordt in de Dictionnaire catholique van 1947 Gottschalk nog genoemd een esprit *inquiet, faux et opiniâtre* (curs. van mij, A.). Gottschalks ootmoed en gaafheid van karakter blijkt ook uit zijn verzoek aan de goedwillende lezers de *zondaar* Gottschalk toch te gedenken (Migne 364).

[41]) Amolo ep. 2 p. 163. Zie Seeberg III, p. 62.

[42]) Dictaten 1935/6 p. 30.

Van belang is ook na te gaan, hoe Gottschalk dacht over de betekenis van de sacramenten voor de ongelovigen. Alles houdt hier nauw verband met zijn verkiezingsleer. Hincmar heeft enkele belangrijke fragmenten weergegeven van Gottschalks Pittacium [43]). Deze zet daarin uiteen, dat de doop een reiniging medebrengt en een verlossing van de heerschappij des duivels. Deze verlossing komt gelijkelijk tot electi en reprobi en verlost alleen van de *reeds begane zonden*. Sommigen echter verloochenen de Here, die ze gekocht heeft (II Petr. 2 : 1). Dezen heeft de Here wel door de doop gekocht, maar Hij heeft het kruislijden voor hen niet ondergaan en ook voor hen zijn bloed niet vergoten [44]).

In deze uiteenzetting is meer dan één element te waarderen. In de eerste plaats wel het strenge vasthouden aan de leer, dat er geen algemene verzoening is. In de negende eeuw is in sommige kerkelijke vergaderingen uitgesproken dat Christus voor allen gestorven was [45]). In de tweede plaats mag niet voorbijgezien worden, dat Gottschalk het sacrament, aan de ongelovigen bediend, niet alle waarde wilde ontzeggen. Alleen ligt de bovenvermelde opvatting van de doop in de lijn van een magische sacramentsbeschouwing. Door de doop worden allen van de heerschappij des duivels losgekocht, gelovigen en ongelovigen, al is dit dan geen absolute loskoop. Wij zouden liever met de Nederlandse Geloofsbelijdenis willen zeggen, dat de goddeloze wel het sacrament ontvangt tot zijn verdoemenis maar niet de waarheid van het sacrament of Christus zelf. Het is bovendien een onbijbelse constructie van Gottschalk, dat de doop van bepaalde, de verleden, zonden reinigt, en niet van de andere. De doop is immers een teken en zegel van de inlijving in Christus. Daarmee zijn al onze zonden vergeven. Gottschalk beroept zich op 2 Petr. 2 : 1 waar gesproken wordt over degenen, die de Heer, die hen gekocht heeft, verloochenen. Hiermee wordt echter niet uitgesproken dat deze mensen reeds van hun vorige zonden vrij waren, en later weer de Here verloochenden. Greijdanus zegt: „zij hadden leden van 's Heren gemeente mogen worden, deel van zijn verloste volk mogen heten" etc. [46]). Kuyper wijdt in de bundel „Uit het Woord" ook enige zinnen aan

[43]) Het pittacium is uit de gevangenis van Hautvilliers aan een monnik geschreven (zie V. Borrasch, a. w. p. 74/5).

[44]) ... Verumtamen, quia electi et reprobi propter peccatum originale et omne insuper actuale tam diu detenti sunt, detinentur, detinebuntur sub diabolo captivi donec redimerentur atque redimantur divinitus per gratiam baptismi, quandocumque quicumque fuimus in Trinitatis nomine baptizati, tunc sine dubio vel electi vel reprobi communiter exstitimus redempti; i. e. de dominio daemonicae ditionis eruti et liberati. Et quotiescunque baptizantur et deinceps in diem judicii baptizabuntur, tunc a diabolica captivitate redimuntur atque redimentur. i. e. eruuntur et liberantur, eruentur et liberabuntur. Hinc est illud Apostoli Petri ... Eum inquit, qui emit eos, Dominum negantes. Baptismi enim sacramento eos emit, *non tamen pro eis crucem subiit, nec mortem pertulit, neque sanguinem fudit.* Hinc etiam sanctus Hieronymus asserit redemptionem inquiens veterum peccatorum in aquis baptismi reperit. *Sed hujusmodi redemptio, quae communis est electis et reprobis, non redimit nisi a peccatis praeteritis.*

[45]) Bv. de synode van Quiersy in 853 (zie Seeberg III, p. 66). Men heeft terecht van de andere zijde er op gewezen, dat het niet vol te houden is, dat Christus voor alle mensen (dus ook voor de antichrist) is gestorven. Cf. voor Gottschalks particularistisch gevoelen in de genadeleer een uiting van Hincmar: „Gotteschalcus novorum praedestinatorum ... in praefato suo libello ad Rabanum scripserat Omnes et omnes debere intelligi id est omnes qui salvantur. De quibus dicit apostolus Qui vult omnes homines salvos fieri." (Migne p. 366).

[46]) Comm. p. 289.

deze tekst [47]). Over de avondmaalsleer van Gottschalk is niet veel te zeggen. Volgens Amolo heeft hij geleerd, dat in het avondmaal niet een waar, maar een schijnbaar lichaam van Christus wordt uitgereikt. Daaruit heeft men willen concluderen dat Gottschalk in deze overeenstemt met zijn vriend Ratramnus. Hij zou daarmee hebben willen uitdrukken, dat de niet-verkorenen alleen de natuurlijke elementen ontvangen [48]).

Samenvattende kunnen wij dus wel zeggen, dat Gottschalk een trouw verdediger is van de leer der predestinatie, maar dat het ongegrond is te zeggen, dat hij verkiezing en verwerping op één lijn stelde. Op goede bijbelse gronden heeft hij de leer van de verkiezing (en ook van de eeuwige verwerping) uiteengezet, al zijn niet alle aangehaalde teksten even overtuigend en al was met name het beroep op Augustinus eenzijdig. De verdachtmaking tegen Gottschalk, dat de aansporing tot goede werken zou worden opgeheven en dat de sacramenten maar tot een schijnvertoning werden [49]), missen alle grond. Gottschalk waarschuwt de goddelozen voor hun verderf, en bidt voor zijn vijanden. De sacramenten, m.n. de doop hebben bij hem een wezenlijke betekenis, al kunnen wij in deze niet met zijn opvatting meegaan.

In elk geval is Gottschalk een kampioen geweest voor de opvatting, dat Christus niet voor allen, alleen voor zijn volk geleden heeft. Hij heeft de leer der algemene verzoening met klem afgewezen en mag daarom zeker met ere genoemd worden naast de Dordtse vaderen en Kuyper, die evenals Gottschalk, onder veel tegenstand voor de belangrijke waarheid in het strijdperk traden, „dat de genade particulier is".

*

---

47) Uit het Woord IV, p. 36/7. Kuyper wijst op het verband van deze tekst met Judas : 4: „en verloochenen de enige Here God en onze Here Jezus Christus en zegt dan dat er van deze mensen staat, dat zij eertijds tot dit oordeel tevoren opgeschreven zijn."

48) Weiszäcker a. art. p. 541. Zie ook Freystedt p. 542. Deze auteurs zien hier overeenstemming met Calvijn. Het is echter de vraag, of deze overeenkomst zo groot is. Bij de leer van de doop staat Gottschalk in elk geval ver van de reformatorische opvatting. Bovendien kan men niet zeggen, dat het bij Calvijn in het avondmaal slechts ging om een schijnbare tegenwoordigheid van Christus.

49) Zo Amolo. Zie Seeberg III, p. 65.

EEN PRUISISCHE HANDLEIDING VOOR HET OPTREDEN TEGEN LIEDEN VAN HET „OUDE LICHT"

Het optreden tegen Vijgeboom en zijn geestverwanten [1])

DOOR

DR. G. M. DEN HARTOGH

I

Als eerste stuk in een dossier met het karakteristieke opschrift: „scheurmakers, oefeninghouders en dweepers" had de secretaris en adviseur van het Departement van Eredienst Janssen steeds een afschrift [2]) van een in de Franse taal gestelde memorie bij de hand. De inhoud werd stellig door hem van bijzondere betekenis geacht en heeft zeker niet nagelaten hem te beïnvloeden.

Het tot dusver onbekende document [3]) werd door de minister van Buitenlandse Zaken Baron A. W. R. van Nagell [4]) 15 Juli 1822 aan Janssen's chef gezonden. Met deze inleiding:

„Ik vinde mij door Zijne Majesteit gemagtigd UHEDGstr. tot deszelfs informatie bekend te maken met eene niet onbelangrijke memorie, die mij uit Berlijn gezonden is, betreffende zekere Pietistische Secten, die zich in het Koninkrijk Pruissen en weer bijzonder in *Brandenburg* en *Pommeren* hebben geformeerd en welker dagelijksche aanwas de aandacht van het Pruisische Gouvernement in dier mate tot zich heeft getrokken, dat hetzelve reeds *maatregelen* genomen heeft om *den voortgang van het kwaad te stuiten*" [5]).

Deze Memorie staat o.i. als aan de ingang van de *maatregelen* tegen de z.g. Vijgebomianen en andere oefeninghouders en tenslotte tegen de Afgescheidenen en is daarom kennisneming ten volle waard.

Terugkeer tot de „oude beginselen"

Het stuk vangt aan met de mededeling, dat in de loop van de laatste drie jaren piëtistische secten zich gevormd hebben. Hun ontstaan wordt toegeschreven deels aan de politieke gebeurtenissen en aan de rampen van allerlei aard, die daarmee gepaard gaan, deels aan de geest van overspanning, die zich van allen heeft meester gemaakt en zich in alle zaken en verhoudingen openbaart. Vóór de Napoleontische periode was de geest van vroomheid en godsvrucht niet overheersend en de onverschilligheid met betrekking tot de Godsdienst had reeds de lagere klassen aangetast. De ellende, die hun

---

1) Zie mijn artikelen in de jaargangen 1955 en 1956 van dit tijdschrift.
2) In Rijksarchief.
3) Het stuk komt ook niet voor in de uitgave van de Archiefstukken betreffende de Afscheiding.
4) Voor Van Nagell zie Ned. Biografisch Woordenboek, in voce.
5) Cursivering van mij, d. H.

deel werd, heeft aan de mensen doen gevoelen, dat zij gedwaald hebben door van de oude beginselen af te wijken. Zij zien het als noodzaak daartoe terug te keren. Maar nu zijn zij van het ene uiterste in het andere gevallen, van een blind ongeloof tot dweperij. De geestelijken hadden door met wijsheid en voorzichtigheid van het réveil gebruik te maken, het kwaad kunnen voorkomen. Maar hun ijver is niet steeds en overal besloten gebleven binnen de grenzen van een verstandige gematigdheid. Zij hebben een mystieke taal gesproken, die de zwakke hoofden wel moest in de war brengen en verbijsteren. Zij hebben de gewetens verontrust inplaats van ze gerust te stellen en zo hebben zij het doel voorbijgestreefd, in plaats van het te bereiken.

Wat veel heeft bijgedragen tot uitbreiding van het kwaad, het zijn de stichtelijke werkjes, die men heeft uitgegeven, waarin men onder voorgeven de waarheden van de Godsdienst en de voorschriften van de zedeleer te brengen binnen het bereik van het gewone volk, meer tot de verbeelding en de zinnen heeft gesproken dan tot het denken en de rede.

De geschriften worden vooral aan de man gebracht door lieden van laag allooi, arbeiders zonder werk, luiaards, die niets beters weten te doen dan het land af te lopen en van plaats tot plaats te trekken en lukraak de geschriften af te leveren, waarvan zij een vracht bij zich hebben.

Verscheidene van deze mensen, trots op hun taak, zijn zichzelf spoedig gaan beschouwen als personen van gewicht en als een soort van apostelen, geroepen om het geloof te verbreiden.

In de dorpen aangekomen, verzamelen zij òf in de herbergen òf op andere weinig geschikte plaatsen het landvolk, lezen voor uit hun geschriften, voegen er hun opmerkingen of verklaringen bij en om zich te doen gelden, menen zij nog boven de denkbeelden en de mystieke uitdrukkingen van hun lectuur te moeten uitgaan.

Conventikelen

Langzamerhand hebben deze samenkomsten de vorm aangenomen van conventikelen, die op vastgestelde dagen en uren vergaderen en aan bepaalde regels onderworpen zijn. Daaruit heeft men geleidelijk een soort secten zien voortkomen, die, zonder zich geheel van het overige deel van de Gemeenten af te scheiden, toch denken door de vermenigvuldiging van godsdienstige handelingen zich een bijzondere heiligheid te kunnen aanmatigen.

Het getal van deze associaties is steeds toegenomen. In het begin zijn zij stellig onschuldig geweest. En wel ver van de werkelijke vroomheid te schaden, zouden zij daarvoor als heilzaam voedingsmiddel gediend hebben, indien overal waar zij zich gevormd hadden, de geestelijken meer zorg gedragen hadden ze te leiden door ze bij te wonen en er van verwijderd te houden alles wat kon grenzen aan de buitensporigheid van de dweperij. Maar dat hebben de meeste geestelijken van het platteland niet gedaan. Sommigen hebben in het geheel geen rekening gehouden met die bijzondere samenkomsten en ze behandeld als te onbetekenend om er zich mee te bemoeien. Anderen zijn er rechtstreeks tegen opgetreden, hebben ze van de kansel als verfoeilijk en noodlottig gebrandmerkt. En door de strijd aan te gaan met wie er een middel tot stichting in zagen, hebben dezen hen slechts

bevestigd in hun meningen, hun haat zich op de hals gehaald en zo betreurenswaardige afscheidingen veroorzaakt, die de kracht van hun ambt hebben verlamd.

Op deze wijze zijn door een dwaas optreden secten buiten de kerk gevormd, die eerst misschien goede voornemens hadden, maar uitgelopen zijn op een meeslepen naar gevaarlijke buitensporigheden en op de verbreiding van een vals piëtisme.

Twee soorten Piëtisten

Men moet de Piëtisten in twee soorten onderscheiden, die men niet moet verwarren, wil men zich een juist denkbeeld vormen van hun bedoeling. Sommige zijn achtenswaardig, omdat zij te goeder trouw handelen, en slechts bijeenkomen om elkander te stichten door gezang en gebed en door de lezing van het Woord van God of van andere godsdienstige boeken en door vreedzame gesprekken over wat zij hebben gelezen.

Naar de rapporten van de geestelijken zelf, zijn die Piëtisten niet te vrezen. Want zij houden zich ver van alle dweperij en zijn vreemd aan alle secte- of partijgeest en wachten er zich wel voor de burgerlijke of godsdienstige orde te verstoren. Hun bijzondere godsdienstige werkzaamheden verhinderen niet, dat zij met een zelfs voorbeeldige regelmatigheid de gewone kerkdiensten op de Zondag bijwonen. Zij onderscheiden zich door een strenge rechtschapenheid, zijn zeer solied en vlijtig in hun dagelijks bedrijf en leven in eendracht en vrede.

Maar er is een tweede soort van Piëtisten, die ongelukkigerwijze groter in getal is, en die men huichelaars of farizeeërs kan noemen. Bij hen is de vroomheid meer een masker, dat zij voordoen, dan een oprechte zielsaandoening. In hun hoogmoed houden zij alleen zichzelf voor wijs en godvruchtig. Zij werpen zich op als bevoegde beoordelaars van het geloof. Zij behandelen met verachting al degenen, die hun gevoelens niet delen of weigeren deel te nemen aan hun bijzondere associaties. Zij drijven zelfs de onverdraagzaamheid zover om dezulken de zaligheid te betwisten. Zij scheiden zich geheel af van de andere leden der gemeente, die zij beschouwen als ketters. Zij bezoeken niet meer de openbare eredienst onder voorgeven, dat de geestelijken, die daar de leiding hebben, het ware geloof niet bezitten. Zij gewennen zich door hun tochten naar verschillende plaatsen om conventikels bij te wonen aan een ledigheid, die de zedelijke verwarring slechts kan vermeerderen. En zij nemen de toevlucht tot allerlei kunstgrepen om het getal van hun medestanders te doen toenemen.

Te midden van laatstbedoelde Piëtisten ziet men nu „zendelingen" verschijnen, die volstrekt niet competent zijn. Maar ondanks hun zeer grote onwetendheid en de grove dwalingen, waarvan zij vol zijn, hangen zij toch de leraar en de redenaar uit. Zij gaan zover, dat zij menen of zeggen apostelen of profeten te zijn, geroepen door de hemel om een verdorven wereld te herstellen. Zij leggen zulk een beslag op de lichtgelovige arme boeren, dat zij op kosten van hun beurs leven, en zich luisterrijk door hen laten behandelen. En terwijl zij een zeer losbandig leven leiden, hebben zij de gevaarlijke gave om zich te doen eerbiedigen als een soort heiligen, die zich rechtmatig kunnen veroorloven wat aan anderen verboden is [6]).

---

[6]) Wie denkt hier niet aan de figuur van Slimpslamp in Sara Burgerhart?

Een Conventikel met voorganger, leer en moraal geschetst

De Memorie geeft dan een voorbeeld — een uit verscheidene, naar wordt verzekerd — van een conventikel van de tweede, bedenkelijke soort.

Door de toetreding van een „dweper" is in een kleine stad de reeds lang bestaande associatie van de eerste onberispelijke soort gedenatureerd.

De man, een gewezen handelaar, met wiens zaken het niet best was gegaan, was door de lezing van mystieke geschriften van streek geraakt. Hij beweerde geïnspireerd te zijn en door de hemel bestemd om aan zijn medeburgers de ware betekenis van de goddelijke openbaringen te verkondigen of te verklaren. Hij wierp zich weldra op als hoofd en als tolk van het gezelschap. Vóór alle dingen poogde hij proselieten te maken. Dit gelukte hem zo goed, dat hij in korte tijd meer dan 120 aanhangers had. Door zijn aanmatiging en zijn mysticisme, verdreef hij uit het gezelschap de achtenswaardige burgers, waaruit het vroeger was samengesteld. De leden behoorden sindsdien tot de laagste volksklasse. Zij bevinden zich voor het grootste deel in een toestand, grenzende aan gebrek. Tot stichting van zijn volgelingen, belegt de nieuwe zendeling twee maal per week een samenkomst en wel in de avonduren en in een speciaal voor dit doel gehuurd lokaal.

In het conventikel, zo gaat de memorie verder, laat de vermeende apostel eerst een lied zingen of leest zelf een psalm voor, geeft vervolgens, in de vorm van een preek, een uitlegging van een gedeelte van een brief van een van de apostelen, doet een tamelijk lang formuliergebed of vrij gebed en eindigt de godsdienstoefening met de lezing van een verhaal uit een martelaarsboek.

De redevoeringen, waarop hij zijn gehoor onthaalt, zijn door alles heen mystiek en zonder de minste morele of godsdienstige strekking. Hij bedient zich nog al eens van Hebreeuwse of Griekse woorden, wat slechts bijdraagt om hem meer gezag te geven bij zijn hoorders, die verstomd zijn over 's mans geleerdheid. Terwijl hij beweert, dat het de Geest van God is, die hem drijft en bezielt, kiest hij bijna altijd als tekst voor zijn preken plaatsen uit de Heilige Schrift, waar sprake is van de gevaren van de overvloed en van de ondeugden van de rijken. Zonder twijfel doet hij dit om de hoogmoed der armen te strelen, die er van houden om dergelijke onderwerpen te horen behandelen en die menen in bedoelde teksten groter en zekerder rechten op een toekomstige zaligheid gefundeerd te zien. De beginselen, die hij zijn aanhangers inprent, en die zij zonder uitzondering geheel en al aanvaarden, zijn de volgende:

1. De rede is niets, het geloof is alles.
2. Elke zonde, hoezeer ook bij herhaling gedaan, wordt door God vergeven, mits men ze belijdt en om vergeving smeekt.

De verloochening van het geloof, wat het ook zij, is de enige onvergeeflijke zonde.

3. De mensen staan in rangorde boven de engelen, want zij kunnen hen dwingen om hun plannen te begunstigen of hun bevelen uit te voeren.
4. Het is geoorloofd al degenen, met wie men niet hetzelfde geloof belijdt, te haten; men is althans niet verplicht ze lief te hebben.
5. Alleen wie Jezus Christus beschouwt als de Zoon van God, kan de zaligheid verwerven.
6. De duivelen oefenen een zeer grote macht uit op de mensen.

7. Onkuisheid is niet een zo grote zonde.
8. Als men maar veel bidt, is het niet nodig te werken.

Ziedaar een kleine schets van de leer en de moraal van deze secte, en dit staaltje is voldoende om ze te beoordelen. De zeden van dit gezelschap zijn niet beter dan zijn leerstellingen en beginselen.

Het merendeel van de leden leidt een zeer weinig stichtelijk leven en men beschuldigt ze niet zeer sterk te zijn op het stuk van de eerbaarheid, noch op dat van de matigheid in het gebruik van sterke dranken. De leider zelf heeft in zijn jeugd behoord tot een troep rondtrekkende toneelspelers, waarbij hij in de minst fatsoenlijke kluchten al de rollen, waarin de meeste overdrijving moest uitkomen, heeft gespeeld. Thans schijnt hij teruggekeerd te wezen van de uitspattingen van zijn jonge jaren en meent er voor te kunnen boeten door te werken aan de bekering van anderen. Er is geen enkele reden om hem van schijnheiligheid en kwade trouw te beschuldigen; maar het is duidelijk, dat hij een dweper, een drijver is, des te gevaarlijker, omdat hij bij zijn diepe onkunde de vermetelheid van de kunstenmaker heeft en de gave om eerbied af te dwingen van eenvoudige mensen. En omdat hij zich beijvert zijn volgelingen tot afscheiding van de gemeenschap van de kerk te bewegen.

Het zich uitbreidend kwaad door de Pruisische regering tegengegaan

Zeer veel andere steden en dorpen zijn door het gif van dit grove piëtisme verpest en de verschijnselen van de besmetting zijn te treffend en te talrijk om niet gerechtvaardigde onrust in te boezemen.

Tot op heden heeft het Gouvernement geoordeeld geen repressieve maatregelen te moeten nemen om de voortgang van het kwaad te beletten, want de ervaring heeft maar al te dikwijls bewezen, dat men zodoende slechts de dweperij voedt en te meer prikkelt door ze met te veel geweld te bestrijden. Men heeft zich dus tot op heden er toe beperkt:

1° aan de politie van elke plaats op te dragen speciaal toezicht te houden op al die conventikels en ze aan te brengen, zodra zij werkelijke wanordelijkheden zouden veroorzaken;

2° al de ascetische geschriften aan een strenge censuur te onderwerpen en het verlof tot afdrukken te weigeren voor elk geschrift, dat de strekking heeft de geesten in vervoering te brengen en dweepziek te maken;

3° aan degenen, die de geschriften samenstellen, te verbieden voor de verspreiding gebruik te maken van de lieden, waarvan men zich tot heden heeft bediend en die meestal landlopers waren;

4° aan de geestelijken van de kleine steden en op het platteland te gelasten, nauwlettend toe te zien op de associaties, er zelf deel aan te nemen om ze in betere richting te leiden, ze niet te maken tot voorwerp van openbare bestraffing, maar veel meer het zachte en zekere middel van onderrichting aan te wenden en niet toe te laten, dat in die conventikels leken het woord nemen om aan deelnemers het evangelie te verkondigen en de Heilige Schrift te verklaren.

Het schijnt, dat deze vreedzame middelen niet geheel zonder gevolg zijn gebleven omdat de binnengekomen klachten in de loop van dit jaar minder zijn geworden.

De memorie eindigt met er nadruk op te leggen, dat om het kwaad bij de wortel af te snijden nodig zijn toegewijde, kundige, waardige geestelijken.

Wat in de memorie naar voren treedt. „Toepassing" voor Nederland

a. De gedachte wordt verlevendigd aan het *internationale* karakter van het verschijnsel, dat na de geestelijke inzinking in de 18de eeuw en de ellende van de Napoleontische oorlogen er een opleving kwam, die zich richtte op „de oude beginselen".

b. Opvallend is het groeiend getal conventikels, min of meer geregelde samenkomsten van piëtisten.

c. Die „piëtisten", die hun rustige conventikels hebben en zich niet onttrekken aan de officiële kerkelijke godsdienstoefeningen, worden door de Pruisische regering *goed*aardig geacht.

d. Als *kwaad*aardig worden beschouwd het groter getal van hen, die de gewone godsdienstoefeningen van de kerk niet meer bijwonen en zich geheel van de leden der kerk afzonderen. Zij worden als „huichelaars of farizeeërs" gequalificeerd en voor hoogmoedige, eigenwijze, onverdraagzame keurmeesters van het geloof gehouden. Zij heten hun dagelijks beroep of bedrijf te verwaarlozen en zedelijke verwildering in de hand te werken. Blijkens een gegeven „voorbeeld" erkent men echter toch wel uitzonderingen op de gestelde regel van kwade trouw.

e. Vooral de ongeletterde *voorgangers,* die beweren een roeping van Godswege te hebben en die een fascinerende invloed uitoefenen op vele eenvoudige lieden, worden beschuldigd een losbandig leven te leiden. Ook in het gegeven „voorbeeld" komt men intussen in concreto (weer) niet verder dan tot de vermelding van bedenkelijke praktijken *in het verleden.*

f. Iets van „klassen"strijd wordt gezien en geducht in de aangewezen voorkeur voor Bijbelteksten, waarin rijken worden veroordeeld en aan armen Gods gunst wordt toegezegd.

g. Nota bene rechtstreeks aan de Bijbel ontleende leringen betreffende de zaligheid alleen voor wie gelooft in Jezus Christus als de Zoon van God en betreffende de herhaalde schuldvergeving na herhaalde schuldbelijdenis, worden gelaakt als schadelijk voor de moraal en leidende tot hooghartige liefdeloosheid en verdere ongerechtigheid.

Waarschijnlijk verkeerd begrepen uitdrukkingen van de conventikelmensen worden ten ongunste uitgelegd en de voorstelling gewekt, alsof ledigang, onmatigheid en onkuisheid worden vergoelijkt of aangeprezen.

h. Aan „stichtelijke" geschriften van een bepaald „mystiek" genre wordt ten laste gelegd een ongezond piëtisme ongemeen bevorderd te hebben.

i. Predikanten hadden, zo wordt verzekerd, door verstandig optreden veel kwaad kunnen voorkomen en stuiten en kunnen alsnog veel redden door goede leiding te geven.

j. In Pruisen had de politie opdracht nauwlettend acht te geven op de conventikels. Maar deze werden *geduld,* zolang zij geen werkelijke wanordelijkheden teweegbrachten.

In Nederland bepaalde art. 14 van het Reglement op het Godsdienstig onderwijs in de Ned. Herv. kerk, dat ook de zogenaamde *oefeningen* niet zouden mogen gehouden worden dan door de tot het geven van godsdienst-

onderwijs bevoegd verklaarde personen en alleen in de gemeente, tot welke zij behoorden, terwijl bovendien nog de uitdrukkelijke toestemming van de „Leeraar of de Leeraren" van die gemeente vereist was. En art. 15 luidde: „De overtreding van het bovenstaande artikel en de wanorde daaruit ontstaande is naar bevind van zaken, aan kerkelijke correctie of censure onderworpen; en zal, desnoods, aan het burgerlijk Bestuur worden te kennen gegeven". Waarbij dan kwam, dat de artt. 291 e.v. van het Wetboek van Strafrecht op de conventikels toepasselijk werden verklaard, en deze dus zonder vergunning van de Overheid boven het getal van twintig personen verboden werden geacht.

Niet minder dan in Pruisen was men in Nederland overtuigd, dat voor een gewenste gang van zaken veel afhing van het optreden der predikanten. Zij werkten over het algemeen *hier* evenwel meer dan in Pruisen tot tevredenheid van het Gouvernement. Zij liepen gewillig en goed in het gareel van de organisatie van 1816, waarin de regering via de kerkbesturen de teugels strak kon aantrekken en hen kon dirigeren en instrueren naar haar goeddunken. Wie onder hen gemene zaak zou maken met conventikel-mensen, zou krachtig tot de orde worden geroepen!

Al waren, alles bijeengenomen, de middelen tot bestrijding van het „kwaad" uiteenlopend, ten opzichte èn van de gevaren van de conventikels èn van de grote invloed van de predikanten op de gemeenten, sloot Janssen met de Nederlandse regering zich bij de denkbeelden van de memorie aan in het geval van Vijgeboom.

De reeds aanwezige gevoelens werden bevestigd en de gewaarschuwde man gold voor twee!

Men was het met de Pruisen eens, ook met betrekking tot de voor de bewerking van het gewone volk nauwelijks te overschatten betekenis, gelegen in geschriften, waarin op bevattelijke wijze vóór de „oude waarheid" tegen het „nieuwe licht" positie werd gekozen.

Had men hier geen praeventieve censuur als in Pruisen en kon men bepaalde categorieën mensen althans niet op de in Pruisen mogelijke wijze als verkopers uitsluiten, men kon toch scherp toezien, of de *schrijvers* de rechtsorde niet aantastten. En men had extra-troeven in de hand om wie uit de Staatskas bezoldigd werden, onschadelijk te maken. De gevaarlijke „dweperij", het „grove piëtisme", moest zoveel mogelijk worden tegengegaan. En aan dat „gif" ontbrak het hier niet!

Zo kon niet uitblijven de actie tegen conventikels en verderfelijk geachte geschriften, tegen ongestudeerde voorgangers en zulke predikanten, die de „duisternis" verkozen boven de „verlichting".

HET OPTREDEN TEGEN VIJGEBOOM EN ZIJN GEESTVERWANTEN [7]

Oefeningen en „de Herstelde Kerk van Christus" te Axel

In het zeer orthodoxe land van Axel werd de in 1808 uit Middelburg gekomen bakker Pieter Marijs op kerkelijk gebied een figuur van betekenis.

[7]) Zie vooral Archiefstukken betreffende de Afscheiding van 1834, Kampen 1939, Deel I blz. 1—59, 325—329. P. J. Meertens, Johan Willem Vijgeboom, Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. XXVII, blz. 30—56. F. L. Bos, Het voorspel der Afscheiding, Geref. Theol. Tijdschrift, 39ste Jaarg., 1938, blz. 540—556.

In 1811 richtte deze Marijs, die als voorlezer fungeerde, tot de kerkeraad van Axel het verzoek op zondagavond in het kerkgebouw in „eene publique catechisatie te antwoorden over den Heidelbergschen Catechismus, zooals men te Middelburg gewoon was te doen". De afwijzende beschikking van den kerkeraad werd in 1813 gevolgd door een nieuwe aanvraag, die echter evenmin werd ingewilligd.

In 1818 werd Marijs en werden bijna alle andere ambtsdragers (tezamen 12 van de dertien ouderlingen en diakenen) afgezet wegens hun verklaring zich niet te kunnen houden aan de volgens hen met Gods Woord, de Formulieren van Enigheid en vroegere kerkelijke besluiten strijdige „verordeningen" in zake de evangelische gezangen, (zij wensten geen gezangen, „die men in de H. Schrifture *niet* en vindt"), het zonder belijdenis toelaten van vreemden tot het Heilige Avondmaal en de vier avondmaalsvragen. Van de gemeenteleden stonden velen achter hen. Een deel bleef nog ter kerk gaan bij de plaatselijke orthodoxe predikant H. J. Wesseling, maar ook zij voelden zich toch het meeste thuis in het gezelschapsleven, waarvan Marijs het middelpunt was. In 1822 werd de oefenaar Johan Willem Vijgeboom (1773—1845) uit Rotterdam tot een bezoek uitgenodigd. Deze eenvoudige ongeletterde man, die in de Franse tijd al op verschillende plaatsen in conventikels was voorgegaan, en na tegenslag op maatschappelijk gebied weer meer de gelegenheid aangreep om hier en daar heen te trekken voor de leiding van godsdienstige samenkomsten, had zich in gezelschapskringen in Holland een zekere naam verworven. Ook in Zeeland had men veel van hem gehoord, misschien ook wel kennis genomen van zijn geschriften over de Heidelbergse Catechismus en tegen de „Evangelische gezangen". De leer der vrije genade verdedigde hij op zijn ongeschoolde, onbeholpen wijze tegen alles, wat hem toescheen in de richting van de leer van de zaligheid voor allen te gaan. Het middelpunt van „de oude en beproefde waarheid" was voor hem de leer der uitverkiezing. Hij verkondigde niets nieuws, maar zelf gevoed met de „oude schrijvers" bracht hij ze weer naar voren: „de leer der Dordtsche vaderen, gerugsteund door den eeuwig gedenkwaardigen en in roem onsterfelijken Prins Maurits".

Hij gaf uitdrukking aan wat leefde in de harten van velen.

Vijgeboom reisde naar Zeeuws-Vlaanderen. Zondag 16 Juni werd ten huize van Marijs — niet tijdens een kerkdienst! — een druk bezochte oefening gehouden.

De zeer ontstemde predikant, die 's morgens Marijs en Vijgeboom nog wel onder zijn gehoor had gehad, begaf zich de volgende dag terstond naar de Vrederechter en de President-Burgemeester der stad en verzocht om de tussenkomst der burgerlijke autoriteiten „tot wering van zulke onwettige bijeenkomsten".

De burgemeesters lieten Vijgeboom bij zich komen en lazen hem de

---

Tot een naam en tot een Lof, Ter gedachtenis aan het feit der Afscheiding voor honderd jaren, Doleantie voor vijftig jaren te Axel, 1938, blz. 11—18.

J. W. Vijgeboom, Eenige gebeurtenissen en lotgevallen van de vroeger en later afgescheidene leden van de thans bestaande wetten, leer, tucht en practijk der Hervormden in Nederland, Middelburg 1836.

W. Volger, De leer der Nederlandsche Hervormde Kerk, Franeker 1946.

C. W. Pape, Het leven en werken van J. D. Janssen, 's-Hertogenbosch, 1855, Bijlage, blz. 16.

bovengenoemde artikelen 14 en 15 van het Reglement op het godsdienstig onderwijs in de Ned. Herv. kerk voor. Volgens deze bepalingen had hij zijn oefening niet mogen houden. Hij was niet tot het geven van godsdienstonderwijs bevoegd verklaard. Hij behoorde niet tot de gemeente van Axel. En hij had geen uitdrukkelijke toestemming van de predikant of de predikanten der gemeente verkregen, ze zelfs niet eens gevraagd. Hij was in overtreding en de „ontstaande wanorde" was aan het burgerlijk bestuur te kennen gegeven.

Vijgeboom weigerde met zijn oefeningen op te houden op grond van een kerkelijk reglement, waaraan hij zich niet gebonden gevoelde. De Axelse autoriteiten wisten niet, wat ze nu doen moesten. Op de vraag van een raadslid, Louis de Regt, in wiens huis ook een oefening zou plaats vinden, of dit niet onwettig zou zijn, gaven zij dan ook geen antwoord. En de politie, bij deze en een volgende oefening tegenwoordig, had alleen in opdracht toezicht te houden.

De teleurgestelde predikant vervreemdde de mensen van het gezelschap nog meer van zich en van de kerk, door op de gedenkdag van Waterloo, 18 Juni, op de kansel heftig tegen hen te keer te gaan. Marijs, die erbij tegenwoordig was, richtte 6 Juli 1822 mee voor zijn vrouw het verzoek tot de kerkeraad uit het lidmatenboek geschrapt te worden. Zo traden zij uit „het genootschap", waarin zij de ware leer niet meer vonden, om „alzo bij de ware kerke Christie te blijven".

Het voorbeeld werd door anderen gevolgd. 8 Aug. 1822 dienden wel een twintigtal elk afzonderlijk een „duidelijke en naar het voorschrift der kerkelijke reglementen ingerigte" verklaring van afscheiding bij de kerkeraad in. En wat zij noemden „de Herstelde kerk van Christus" bleef de eerste tijd groeien.

Veroordelingen te Leeuwarden op grond van het strafwetboek

Vijgeboom was inmiddels naar Rotterdam teruggekeerd. In het najaar van 1822 maakte hij een tocht door de Noordelijke provincies en had op verscheidene plaatsen in godsdienstige bijeenkomsten de leiding. In Leeuwarden werden de deelnemers aan een oefening door de Officier van Justitie „gelast uit elkanderen te gaan", aan welk bevel zij in overeenstemming met Vijgeboom's aanmaning voldeden. Niettemin werd nog in 1822 Vijgeboom in Friesland's hoofdstad tot een geldboete veroordeeld op grond van artt. 291 en 292 van het lijfstraffelijke Wetboek:

> „Art. 291. Geenerlei genootschap (of gezelschap) van meer dan twintig personen, met oogmerk om dagelijks of op zekere bepaalde dagen bijeen te komen, ten einde zich met voorwerpen van godsdienst, letterkunde, staatkunde of andere zaken bezig te houden, zal opgericht mogen worden, dan met toestemming van de Hooge Regering, en onder zoodanige voorwaarden, als het openbaar gezag zal goedvinden het gezelschap op te leggen.
>
> Onder het getal van personen bij dit Artikel uitgedrukt, zullen niet begrepen zijn, die hunne woonsteden hebben in het huis, waar het gezelschap bijeenkomt.
>
> Art. 292. Alle genootschap van bovengemelden aard, dat zonder daartoe verleende magt opgericht zal zijn, of na dezelve bekomen te hebben, de daarbij opgelegde voorwaarden gebroken zal hebben, zal ontbonden worden.
>
> De hoofden, bestuurders of bewindvoerders van dat genootschap zullen bovendien met eene geldboete van zestien tot tweehonderd franken gestraft worden."

De bewoners van de huizen, waarin de samenkomsten waren gehouden, kregen een boete op grond van art. 294:

„Al wie, zonder vergunning van het gezag der municipaliteit, het gebruik van zijn huis of vertrek in het geheel of ten dele vergund of toegestaan zal hebben, ter bijeenkomst der leden van een gezelschap, zelfs dat de toestemming der Hooge Regering heeft, of tot eenige godsdienstoefening zal gestraft worden met eene geldboete van zestien tot tweehonderd franken."

De Gouverneur van Friesland berichtte aan „Eeredienst", dat het „voorval" — het optreden van justitie en politie tegen het oefenen — „nogal eenig opzien gebaard" had en het moeite had gekost, om Vijgeboom en zijn gastheer tegen onaangename bejegeningen van de kant „van het gemeen" te beveiligen. Vijgeboom had Leeuwarden verlaten en de Gouverneur vleide zich, dat het „onthaal, hetwelk dezen dweepzieken en daardoor gevaarlijken mensch in deze stad is te beurt gevallen" hem niet zou aanmoedigen er zich spoedig weer te vertonen.

Het deed „Eeredienst" genoegen, dat als „gevolg der waakzaamheid van den Heer officier van Justitie" Vijgeboom zich had verwijderd „met het uitzicht" niet spoedig opnieuw „zich tot hoofd van eene godsdienstoefening op zijne wijze op te werpen en door de voortplanting van dweepzucht en wangevoelens de kerk en de maatschappij te benadeelen".

(Slot volgt)

*

BOEKBEOORDELING

Dr. J. de Fraine S.J., *Richteren-Ruth uit de grondtekst vertaald en uitgelegd.* J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956.

Uit de serie *De boeken van het Oude Testament* onder redactie van Van den Born, Grossouw en Van der Ploeg, waartoe ook deze commentaar op Richteren en Ruth behoort, heb ik in jaargang 1955 een drietal delen besproken. Ik meen mij daarom ontslagen te mogen achten van de plicht om iets over de opzet van deze commentaar te zeggen.

Wat dit bepaalde deel betreft is het mij opgevallen dat de auteur zowel ten aanzien van Richteren als van Ruth over compositie, auteur en ontstaanstijd geen duidelijk eigen standpunt ontwikkelt; hij geeft in hoofdzaak meer de verschillende opinies weer zonder zich met beslistheid in een of andere richting uit te spreken. Met voldoening merk ik evenwel op dat hij zich tegenover andersluidende meningen positief ten gunste van de historische feitelijkheid der in Ruth beschreven gebeurtenissen uitlaat. Anderzijds valt een zekere geneigdheid naar de negatief-kritische beschouwingen te constateren met name in de wijze waarop hij over J, E, D en P spreekt, het schijnt wel alsof hij de bronnensplitsing in de Pentateuch als een reëel wetenschappelijk resultaat erkent. In het moeilijke vraagstuk van de chronologie van de tijd der Richteren neemt ook hij de waarschijnlijkheid van een zekere gelijktijdigheid aan. Voor de datering van de uittocht houdt hij zich aan de meest gangbare voorstelling, dat aan de regering van Ramses II is te denken.

Waar ik in deze recensie voornamelijk de aandacht op wens te vestigen is de Nederlandse vertaling. Daarin stuit men herhaaldelijk op uitdrukkingen en zegswijzen die uit het oogpunt van zuiver Nederlands niet door de beugel kunnen. Laat me daarvan een aantal voorbeelden noemen. Hinderlijke Germanismen zijn: „de Taborberg" (Richt. 4 : 12, 14; beter is „de berg Tabor", 4 : 6), „de More-heuvel" (Richt. 7 : 1) en „het Ephraimgebergte" (Richt. 19 : 1, 18; beter „het gebergte van Ephraim", 3 : 27, 7 : 23, 17 : 1); zo eveneens „Godsvolk" in Richt. 20 : 2. In Richt 5 : 7 is in de zinsnee „De buiten was verwaarloosd in Israël" de term „de buiten" (met tekstverandering), waarmee de auteur bedoelt de „niet-ommuurde gehuchten", volkomen met ons Nederlands taaleigen in strijd. Volslagen on-Nederlands is eveneens het gebruik van het imperfectum „wedervoer" in de zin van „antwoordde" (Richt. 6 : 16, 8 : 7, 11 : 10, 17 : 10, Ruth 1 : 11); en hetzelfde geldt van de wijze waarop het werkwoord „aanroepen" wordt gebezigd in Richt. 10 : 14 „aanroept de goden die ge verkozen hebt", of in Richt. 13 : 8 „Toen aanriep Manoach Jahweh", vgl. ook Richt. 15 : 18. Dat Gideon zeventig zonen „won" (Richt. 8 : 30, vgl. ook het herhaalde gebruik van „won" in Ruth 4 : 18—21) zeggen wij zo zeker niet. Evenmin dat „de broeders van zijn moeder al deze zaken aan alle burgers van Sichem o v e r g e m a a k t hadden" (Richt. 9 : 3). In strijd met ons taalgebruik is zeer beslist de manier

waarop in Richt. 9 : 10, 12, 14 de zegswijze „kom toe" wordt gebezigd. Verder is ook geen goed Nederlands het bezigen van de verleden tijd „zegden" (Richt. 9 : 12, 12 : 1, 14 : 15, Ruth 1 : 10) of „kloeg" (Richt. 16 : 13), van de uitdrukking „onder malkaar" (Richt. 10 : 18, 20 : 32), van de term „als ik zinnens ben" (Richt. 15 : 3), van de woorden „gebuur" in Ruth 3 : 14 en „gebuurvrouwen" in Ruth 4 : 17, of van „verwante" van een mannelijk persoon in Ruth 2 : 1, 20, 3 : 12. Bezwaar moet ook gemaakt worden tegen „Zal ik nog voort tegen de zonen van mijn broeder Benjamin ten strijde trekken?" (Richt. 20 : 28).

Nog enkele andere opmerkingen over de vertaling mogen hieraan worden toegevoegd. De term „filiaalsteden" acht ik geen gelukkige weergave. Ook rijst bij mij de vraag of *sjofar* wel door „trompet" kan worden vertaald, m. i. is „horen" beter, voor „trompet" heeft het Hebreeuws een ander woord, zie Num. 10 : 1—10. Voor *jam-soef* vind ik „papyrus-moeras" (Richt. 11 : 16) een wonderlijke term, het gebruik van het woord „razzia" doet mij eveneens vreemd aan (Richt. 15 : 9). En ten slotte, is het wel aan te bevelen *pi-chereb* te zien als equivalent van de „punt" van het zwaard? Als in Richt. 4 : 16 gezegd wordt dat heel de strijdmacht van Sisera sneuvelde, (geveld) door de punt van het zwaard, kan ik een lichte glimlach niet onderdrukken, ik denk dat de meesten wel door forse houwen van het zwaard zullen zijn neergeslagen. G. Ch. A.

Hans Joachim Kraus, *Klagelieder (Threni).* Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers 1956.

Dit is ook een commentaar uit een serie, nl. de *Biblischer Kommentar Altes Testament* onder redactie van Martin Noth, waaruit ik onlangs de eerste afleveringen van Zimmerli's commentaar op Ezechiël besprak. Deze commentaar op het kleine boekje der Klaagliederen is deugdelijk, maar minder breed opgezet dan die van Zimmerli op Ezechiël. De bewerker houdt zich aan de opvatting dat alle vijf de klaagliederen in nauw verband staan met de verwoesting van Jeruzalem in 586 voor Chr. Ook hij heeft zich dus terecht niet laten vinden voor de weer door Rudolph bepleite gedachte dat het eerste klaaglied uit een iets vroegere tijd stamt en betrekking heeft op wat er gebeurd is bij de wegvoering van Jojachin in 597. G. Ch. A.

M. J. Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer, een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956.

Een aan de Vrije Universiteit verdedigde dissertatie. De titel geeft precies aan, wat het boek inhoudt. Om begrijpelijke redenen bepalen we ons tot een korte weergave van de samenvatting. Het was de grote fout van Osiander, dat hij afgedacht van zijn pantheïsme, de vergeving der zonden losmaakte van de rechtvaardiging. Het gevolg was dat hij geen recht kon laten wedervaren aan de voldoening door het lijden van Christus. De tegenstanders van Osiander, vooral Flacius, hebben op de voldoening door de gehoorzaamheid van Christus grote nadruk gelegd. F. W. G.

Dr. Th. C. Vriesen, *Het nabije Oosten in de Branding.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1957.

Prof. Vriesen heeft geruimen tijd in het Midden-Oosten vertoefd, tien maanden in de jaren 1954 en 1955 is een periode, die lang genoeg is om veel te zien en veel te horen. Dat heeft de (nu) Utrechtse hoogleraar ook gedaan en hij geeft er een mooie beschrijving van. Drie punten wil ik hier in het bijzonder noemen. Dit boek geeft ons in de eerste plaats heel mooie natuurbeschrijvingen. In de tweede plaats leest men veel over de toestanden, die wel uitermate moeilijk zijn in Palestina en Jordanië, die bepaald de aandacht trokken. En verder geeft Vriesen, ik wil niet zeggen een oplossing van de moeilijkheden, maar toch wel veel, dat tot die oplossing kan dienen. We vinden heel wat over het verschil tussen het verleden en het heden, ook over de resultaten van merkwaardige opgravingen uit de laatste jaren.

Een mooi boek, dat we hartelijk aanbevelen. F. W. G.

Ds. J. J. Poortman, *Dr. Gerda Walther's Beschouwingen over de mystiek.* Uitgeverij der theosofische Vereniging, 1956.

Het heeft weinig zin hier over deze voordracht, die een brede behandeling geeft over het boek van Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik, uitgave Otto Walther, Olten, 1955 te gaan schrijven. De voordracht is eerst verschenen in Theosofia, jaargang '57. Een bespreking zou worden een bespreking, beter gezegd, een bestrijding van de theosofie. We volstaan daarom met een aankondiging. F. W. G.

A. de Wilde, *De Bijbel, dat moeilijke boek. Grote motieven in Oude en Nieuwe Testament.* Van Gorcum en Comp, Assen 1956.

Een mooi uitgegeven geschrift. De omslag geeft een goede afbeelding van een voorstelling over de schepping in den Keulsen Bijbel. Het boek biedt de hoofdzaken van de lijnen in het Oude en Nieuwe Testament. Het doet dat naar een bepaalde vrijzinnige methode. Andere vrijzinnigen zullen het weer wat anders doen, doch het uitgangspunt van Ds. de Wilde delen. Wie van de gevoelens van tegenwoordige vrijzinnigen op de hoogte wil komen, kan in dit goed geschreven boek terecht. F. W. G.

Prof. Dr. G. van der Leeuw, *De godsdiensten der wereld.* Derde, bijgewerkte en vernieuwde druk onder redactie van Prof. Dr. C. J. Bleeker. H. Meulenhof, Amsterdam 1956.

Aan de ene zijde gelijkt dit tweede deel van de nieuwe uitgave van Van der Leeuw's geschiedenis der godsdiensten geheel en al op het eerste deel, dat we in ons tijdschrift bespraken. Ook thans deskundige schrijvers, prachtige uitvoering, zeer goede afbeeldingen. Aan de andere zijde is er toch wel enig verschil. Deel II brengt ons wat meer naar de oudheid, handelt wat minder over de godsdiensten, die nu nog bestaan. Men hore de namen van de schrijvers van deel II en die van de door hen besproken godsdiensten

A. de Buck, Egyptische godsdienst; F. M. Th. Liagre Böhl, De Babylonisch-Assyrische godsdienst; J. H. Kramer, De godsdiensten van Iran; J. H. Kramer, Het Manicheïsme; Martin Buber, Het geloof van Israël; A. A. Kampman, De godsdienst van de Hethieten; J. P. Lettinga, De godsdiensten der Kanaänieten en Aramaeërs; M. A. Beek, Het Judaïsme; G. van der Leeuw, Griekse Religie; H. Wagenvoort, Romeinse Religie; H. Wagenvoort, De godsdienst van het Hellenisme.

Er is natuurlijk geen sprake van, dat we al deze opstellen zelfstandig zouden kunnen beoordelen. We moeten er ons toe bepalen om over een heel enkel afzonderlijk te spreken. Zeer merkwaardig kwam ons het artikel van Buber voor, bepaald ook om de toestanden in het huidige Israël te verstaan. Buber is, zoals te begrijpen is, volkomen op de hoogte met het O. T. Doch hij beziet het vrijwel geheel zoals de moderne Christelijke Bijbelcritiek het doet. Omdat we onszelf nog al eens bezig hebben gehouden met het oude en het hedendaagse Jodendom, lazen we met veel belangstelling het artikel van Prof. Beek over het Judaïsme. Een voortreffelijk artikel. We kunnen ieder. die iets met het Jodendom te maken heeft, ernstig aanbevelen het te bestuderen.

In het algemeen mag ik nog zeggen, dat in dit werk ook de nieuwste vondsten zijn verwerkt. Aan het slot een uitnemend register. F. W. G.

Karl Barth, *Christ and Adam, man and humanity in Romans* 5. Overdruk uit het Scottish Journal of Theology 1956. Eerst in het Duits verschenen in Theologische Studien 1952.

Barth geeft in deze studie eerst een uitvoerige en zorgvuldige exegese, waarin veel is, waarmee we van harte instemmen. Bezwaren hebben we wel eens, als Barth aan het slot tot zijn conclusie komt. Ik geef een enkele zin. Jesus Christ is the secret truth about the essential nature of man, and even sinful is still essentially related to Him — What Rom. 5 : 12—21 is specially to make clear is that man as we know him, man in Adam who sins and dies, has his life so ordered that he is both a distinct individual and, at the same time the responsible representative of humanity and of all other men. We konden meer aanhalen uit het slot, doch het gegevene is genoeg.

F. W. G.

Bijbels Woordenboek, 2e druk. Samengesteld onder redactie van Dr. A. van den Born, Dr. J. Coppens, Dr. J. van Dodewaard, Dr. J. de Fraine, Dr. W. Grossouw, Dr. P. van Imschoot, Lit. v. Laridon, Mg. Dr. J. van der Ploeg. Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zn.

We ontvingen de vierde aflevering van het woordenboek, lopende van Nacht tot Samaria. Er zullen van de tweede uitgave 5 afleveringen verschijnen. We hebben reeds meermalen uitgesproken, dat ook Protestantse theologen (en niet-theologen) aan de Roermondse woordenboeken veel kunnen hebben. Dat willen we gaarne nog eens uitspreken. Mij trof bv. het artikel over openbaring (het dogmatische begrip en het boek van Johannes), ook het artikel over opgravingen, dat een mooi overzicht geeft over hetgeen de laatste jaren werd gevonden. Ik mag zeggen enz. enz. F. W. G.

J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*. Einsiedeln, Zürich, Köln; Benzinger Verlag, 1956 (328 blz.).

Dit boek, dat de ondertitel heeft: „Religionen im steinzeitlichen Europa", is de „erweiterte und durchgesehene deutsche Ausgabe" van het in 1952 verschenen boek: „De godsdienst der praehistorie".

De Rooms-Katholieke auteur tracht een „Gesamtdarstellung der vorgeschichtlichen Religion" te geven „auf Grund des vorliegenden Fundmaterials" (pag. 48 v.). Na een inleidend hoofdstuk bespreekt hij achtereenvolgens de religie van het vroege en van het late palaeolithicum, van het mesolithicum, van het neolithicum. Uitvoerige beschouwingen worden o. a. gewijd aan de op verschillende plaatsen in Midden-Europa gevonden opslagplaatsen van schedels en pijpbeenderen van holenberen, aan de „Versenkopfer", waarvan de sporen in de buurt van Hamburg zijn gevonden, aan de in vele grotten gevonden tekeningen en schilderijen, aan de megalithische cultuur (bv. Stonehenge).

De deskundige schrijver behandelt zijn fascinerende stof op een boeiende wijze. Zijn betoog kan ook door de niet-deskundige lezer zonder al te grote moeite gevolgd worden.

Uiteraard draagt veel wat hij schrijft een hypothetisch karakter. Dat geldt in meerdere of mindere mate van alles wat geschreven wordt over de praehistorie, en dat geldt zeer in het bijzonder van alle beschouwingen over de praehistorie der religie. De schrijver zelf vestigt hier de aandacht op (pag. 298). Maar de vraag kan gesteld worden, of hij zich voldoende door dit besef heeft laten leiden.

In dit verband worde in het bijzonder de aandacht op het volgende gericht. De auteur, leerling o. a. van Wilhelm Schmidt, schrijft in wat genoemd kan worden een anti-evolutionistische geest. Daardoor is het boek meer aanvaardbaar voor ons, dan wanneer het geschreven zou zijn in een evolutionistische geest. Maar ook een anti-evolutionistische theorie mag uit de vondsten niet meer afleiden dan er in ligt. Op pag. 146 lezen we: „Für uns ergibt sich daraus vor allem, dass die Religion der neuen Menschen (nl. die van het jonge palaeolithicum) längst nicht mehr das einheitliche Bild bietet, welches in der urmenschlichen Zeit vorzuliegen schien", nl. doordat de vondsten uit deze tijd erop wijzen, dat nu beren-cultus en magie op de voorgrond treden; deze beschouwing is van grote betekenis voor het geheel van het boek, zie vooral het slothoofdstuk. De vraag kan rijzen, inhoever de wens hier de vader van de gedachte is.

Nog een andere, met het gezegde samenhangende, vraag moge gesteld worden. Zou het niet gewenst zijn geweest, dat de auteur eerder en dieper ingegaan was op de verhouding van magie en religie? Op pag. 308 v. zegt hij er belangrijke dingen over. Maar ook hier is de terminologie niet consequent: bij de jagers van de laatste ijstijd treedt een tovenaar op, maar hun „Brauchtum" is niet „zauberisch". En doordringt de hier gegeven beschouwing voldoende het gehele boek?

Zo kunnen er vragen gesteld worden. Maar dit neemt niet weg, dat dit een belangrijk boek is. Zowel wegens de verzameling van het materiaal, als vanwege de geboden beschouwingen is het zeer waardevol.

NIC. H. RIDDERBOS

*

GEBOREN UIT DE MAAGD

DOOR

Dr. Y. FEENSTRA

III

Moeten wij dus op dit punt Kohnstamms beweringen, als zonder enige schijn van grond, met verontwaardiging afwijzen, voorzichtiger moeten we zijn met zijn voorstelling, als zou de aanvaarding van Jezus' maagdelijke geboorte een degradering van het huwelijk betekenen. Zeker mag ook dit hem nooit worden toegestemd. Maar wel moet erkend, dat de wijze waarop dit deel van de belijdenis meermalen is verdedigd, tot dergelijke gedachten gemakkelijk aanleiding kan geven.

We denken in de eerste plaats aan de reeds genoemde Berdjajew. Dat Kohnstamm voor een beroep op deze Russische philosoof niet veel aandacht heeft, is ten volle te verstaan. Weliswaar liggen de dingen bij Berdjajew allerminst eenvoudig. Bij hem zonder meer te spreken van maagdelijkheidsideaal en daaruit voortvloeiende maagd-verering, is niet onbedenkelijk. Op het voetspoor van figuren als Boehme en Franz von Baader, ziet hij aan het begin van de menselijke geschiedenis een toestand, waarin het mannelijke en het vrouwelijke nog niet van elkaar vervreemd zijn, maar de mens juist in zijn eenheid van man — vrouw het zuivere beeld Gods vertoont. Deze eenheid van de geslachten ging door de zondeval verloren. En het is het herstel van deze eenheid, dat als ideaal achter al zijn beschouwingen ligt en aan zijn beoordeling van huwelijk en gezin haar kleur geeft [22]). Dat hier de Bijbelse zienswijze totaal overwoekerd is door gedachten van andere herkomst, is zonder meer duidelijk. Zijn verzuchting over Brunners loochening van de maagdelijke geboorte komt dan ook op uit een zeer bedenkelijke achtergrond en we zullen ons wel goed moeten bedenken, eer we deze verzuchting, met Barth [23]), tot de onze maken.

Dezelfde voorzichtigheid past ons trouwens niet minder tegenover de gedachtengang van het officiële Russische kerkelijke leven. Raadplegen we hiervoor het bekende werk van de Archimandriet Dionissios, dan blijken we hier van een Schriftuurlijke beschouwing van het huwelijk al vrijwel even ver verwijderd te zijn. In de eerste plaats staat het, zo lezen we, voor het Orthodoxe gevoel zonder meer vast, dat Maria ook na de geboorte van Jezus geen aardse man bekend heeft. Zij is niet alleen de Maagd-Moeder,

---

22) Men zie voor Berdjajews gnostisch-theosophische leer van de „androgyne": Der Sinn des Schaffens (Duitse vert. Tübingen, 1927) de capita 8 en 9. Von der Bestimmung des Menschen, Bern-Leipzig, 1935, o. a. p. 89 vv. en 311 vv. Over Berdjajew Barth, K. D. II 4, p. 177 v. en G. B. Wurth, Het Christelijk leven in huwelijk en gezin, 1951, p. 61 v.

23) K. D. I 2, p. 201. 't Is ook wel zeer de vraag, of Barth, na wat hij in III 4, p. 177 v. over Berdjajew schreef, een dergelijke uitdrukking nog gebruiken zou.

maar ook de altijd-Maagd [24]). Intussen, de leer omtrent de maagdelijkheid van Maria blijkt hierin nog niet haar kernpunt te hebben. Dit ligt in de vraag naar de *mogelijkheid* van haar Moeder-worden. „Het feit dat de H. Maria, Maagd zijnde, Moeder kon worden, wil zeggen dat zij deze mogelijkheid in principe als vrouw bezat. Anders gezegd hebben wij hier een herstel van de voor de gevallen mens verloren gegane mogelijkheid tot een *thans* voor ons onbekende geestelijke *vermenigvuldiging* van het menselijk geslacht" [25]). Als Adam niet gezondigd had, zou er voor hem en Eva een andere weg zijn geweest om nakomelingen te verkrijgen dan nu. De lichamelijke begeerte staat immers volgens de Bijbel in nauw verband met de zonde. Ze is van de zonde het onvermijdelijk gevolg. „Dat geeft ons het volle recht om te zeggen, dat indien Adam niet gezondigd had, hij ook de vleselijke begeerte tegenover de vrouw niet gekend zou hebben en dat het voor hem mogelijk zou zijn geweest langs een andere — een maagdelijke weg — nakomelingen te hebben" [26]).

Deze mogelijkheid zou nu in Maria weer zijn hersteld. De sexualiteit heet in haar gesublimeerd tot een geestelijke mogelijkheid. En van hier uit komt het dan tot een verheerlijking van Maria, die geen grenzen meer kent. In haar vindt de vrouwelijke gestalte haar verheerlijking, zoals de mannelijke in Christus. De mens immers, die als man en vrouw gevallen is, moest ook als man en vrouw verheerlijkt worden. Maria is, als Moeder van de nieuwe Adam, ook de Moeder der mensheid, in het bijzonder van de Christenen. Ja, als draagster van de Heilige Geest, wordt zij terecht vereerd als de Goddelijke Sophia, de Goddelijke Wijsheid [27]).

Als het werkelijk dit is, wat we met de aanvaarding van de maagdelijke geboorte van Christus aannemen, dan is het te begrijpen, wanneer het mensen als Kohnstamm gaat duizelen en dat ze zich afvragen: waar komen we zo terecht?

Intussen, Kohnstamm leefde niet in het Oosten, in de gemeenschap der Russische Orthodoxie, maar in het Westen. En daarmee rijst de vraag, in hoeverre ontsporingen als we zojuist ontmoetten, ook in dit, ons zoveel meer vertrouwde, klimaat zich voordoen.

Vragen wij, na onze kennisneming van de Orthodoxe kerk in 't Oosten, naar de positie van onze Rooms-Katholieke medechristenen, dan wordt de afstand duidelijk minder. Gedachten als van Berdjajew, met betrekking tot de oorsprong van de onderscheiding der geslachten, worden in de R.K. kring evenzeer afgewezen als door de erfgenamen van de Hervorming. Hetzelfde geldt trouwens van speculaties over een oorspronkelijke mogelijkheid tot verkrijging van nakroost in een maagdelijke weg.

Minder gerust worden we echter, wanneer we ons er rekenschap van geven, welke gedachten hier aan de belijdenis van Christus' bovennatuurlijke geboorte dan wèl verbonden blijken te worden.

Wat het eerst opvalt, is het feit, dat in de R.K. kring de behandeling van Christus' geboorte veel meer haar plaats schijnt te hebben in de Mariologie, dan in de Christologie. Kenmerkend is in dit opzicht de dogmatiek van Bartmann, die het hele vraagstuk uitsluitend bespreekt in een „aan-

[24]) Russische Orthodoxie, Amsterdam, 1947, p. 49 v.
[25]) A. w., p. 51.
[26]) T. z. p.
[27]) A. w., p. 60vv.

hangsel", waarin gehandeld wordt over „de Moeder van de Verlosser" [28]).

Intussen blijkt Rome ook op dit punt een ruime mogelijkheid tot nuancering te bieden. Heel kras is wel het standpunt van de negentiende-eeuwse dogmaticus Scheeben, volgens wie de gronden voor Jezus' maagdelijke geboorte gewoonlijk worden gezocht, en dit is blijkbaar ook z. i. de weg, in de eer van Maria als Zijn Moeder. Het zou met de hoogheid van haar moederschap ten enenmale in strijd zijn geweest, wanneer zij, juist door de geboorte van haar Zoon, die haar verhief tot de hoogste waardigheid, haar maagdelijke waardigheid en reinheid zou hebben verloren. Was Jezus uit het huwelijk van Jozef en Maria geboren, dan zou zij, als alle moeders in de toestand na de val, aan de zinnelijke lust onderworpen zijn geweest. En niet slechts dat hiervan geen sprake kon zijn, iedere vorm van vernedering, zoals ze nu eenmaal bij de geslachtelijke omgang, zelfs in de staat der rechtheid, onvermijdelijk zou zijn geweest, moest van haar geweerd. Zij mocht noch door de zinnelijke lust ook maar beroerd worden, noch onder de wil van de man staan. Ze mocht eindelijk, als tempel Gods, ook op generlei wijze haar lichamelijke ongereptheid verliezen [29]).

Hier ligt de door Kohnstamm gewraakte aantasting van het huwelijk, en inzonderheid van de sexuele omgang in het huwelijk, toch wel heel duidelijk voor het grijpen. En een dergelijke voorstelling is bij uitstek geschikt, om de leer van de maagdelijke geboorte bij velen a priori verdacht te maken.

Van geheel andere aard is echter gelukkig de zienswijze van andere R.K. theologen. Onder de nieuwere dogmatici uit deze kring denken we m.n aan de reeds door ons genoemde Schmaus. De grond, waarom de Zoon van God de menselijke natuur op maagdelijke wijze heeft aangenomen, aldus Schmaus, is ons niet meegedeeld. We kunnen die dus slechts voorzichtig vermoeden. Maar, zo vervolgt hij dan, in géén geval mag die grond hierin gezocht, dat een ontvangenis en geboorte in de gewone weg aan de waardigheid van de Zoon van God zou hebben tekort gedaan. Evenmin trouwens hierin, dat een menselijke vader inbreuk zou hebben betekend op de eer van de hemelse. Zulke voorstellingen kunnen z. i. slechts op gnostische bodem groeien, waar het huwelijk beschouwd wordt als zedelijk kwaad en als verontreiniging. Daartegenover begeert hij het te handhaven als instelling van God, die door Christus zelfs wordt opgenomen in de voltrekking van het heilsmysterie. In het sacrament van het huwelijk immers wordt het heilsmysterie tegenwoordig gesteld. „Het huwelijk is openbaring van de heerlijkheid Gods" [30]).

Weliswaar laat Schmaus hierop de gevaarlijke bewering volgen, dat het Gode evenmin onwaardig was geweest, wanneer het eeuwige Woord naar Zijn Goddelijke natuur God, maar naar Zijn menselijke natuur een mens tot vader had gehad [31]), dit doet evenwel niets af van het feit, dat hier ten aanzien van de waardering van het huwelijk een heel wat gezonder geluid klinkt dan bij mensen als Scheeben. En we nemen daarvan met dankbaarheid kennis.

---

[28]) B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I (7e dr.), 1928. Cf. voor hetzelfde typerende verschijnsel I. Klug, Het Katholieke Geloof, p. 237 vv.

[29]) M. J. Scheeben, Handbuch der Katholischen Dogmatik (4 dln. 1874 e.v.) dl II, p. 923.

[30]) A. w., p. 618.

[31]) A. w., p. 619.

Blijkt uit de tegenstelling tussen beide aangehaalde auteurs, dat de dingen in de R.K. kring niet zo eenvoudig liggen als soms wordt gedacht, zoveel is toch wel duidelijk, dat het gevaar van een zekere depreciatie van het huwelijk hier nauwelijks is te ontgaan. Ook het feit, dat het, in zichzelf „lagere", huwelijksleven door middel van het sacrament wordt opgeheven tot de bovennatuurlijke sfeer, waarop Schmaus zich ten voordele van de rechte huwelijkswaardering beroept, maakt dit niet wezenlijk anders, maar stelt het juist onverbiddelijk in 't licht. De R.K. beschouwing van het natuurlijke leven als het lagere, tegenover het bovennatuurlijke als het hogere, moet hier wel kortsluiting veroorzaken. Ze mag dan niet leiden tot voorkeur voor het ongehuwde leven als zodanig, die voorkeur valt, vergeleken met het huwelijksleven, zeker ten deel aan de bewust gekozen maagdelijkheid, als leidend op de weg van hogere volmaaktheid [32]). Met recht is dan ook gezegd, dat zo in de bovennatuurlijke orde het huwelijk toch altijd de „onvolmaaktere" staat blijft, „waarmee in de grond der zaak geen Christen, die zijn God dienen wil met de radicale inzet van al zijn krachten, genoegen mag nemen" [33]).

Van hier uit is het dan ook volkomen te verklaren, en het is een nieuwe steen des aanstoots op de weg van Kohnstamm c.s., dat de belijdenis van Jezus' maagdelijke geboorte voor de R.K. kerk zonder meer insluit de leer van Maria's blijvende maagdelijkheid. De gedachte, dat hier uit het één het ander nog niet behoeft te volgen, schijnt nauwelijks op te komen. En de stap van het Christologisch naar het Mariologisch dogma is daardoor zo vanzelfsprekend, dat men het doorgaans niet eens nodig acht hiervan rekenschap te geven.

Daarbij moet dan gelet op wat Rome onder „blijvende maagdelijkheid" verstaat. Ook in Reformatorische kring vond de gedachte verdediging, dat van huwelijksgemeenschap tussen Jozef en Maria, ook na Jezus' geboorte, geen sprake is geweest [34]). Maar als men in R.K. kring leert, dat Maria altijd maagd gebleven is, dan wordt dat bedoeld in die zin, dat zij maagd is geweest zowel vóór, tijdens als na de geboorte van haar Goddelijke Zoon [35]). En het is met name de maagdelijkheid tijdens de geboorte („in partu"), die hier een sterk accent ontvangt. In die zin hoorden we Scheeben zeggen, dat Maria, als tempel Gods, op geen enkele wijze haar lichamelijke integriteit mocht verliezen [36]).

En het is met name weer deze stand van zaken, waardoor de belijdenis van de maagdelijke geboorte bij menigeen dermate wordt gecompromitteerd, dat het hem onmogelijk blijkt er nog onbevangen tegenover te staan. Nog afgezien immers van het feit, dat we hier met volle zeilen de wateren van de

---

[32]) Zie de uitspraak van Hoegen bij S. J. Popma, Huwelijksvragen van deze tijd, p. 36.

[33]) Popma t. a. p. Cf. ook Dr. G. Brillenburg Wurth, Het Christelijk leven in huwelijk en gezin, p. 153 vv. en Het Huwelijk, Herderlijk schrijven van de Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk, p. 32 v., 41.

[34]) Hierover beneden nader.

[35]) De maagdelijkheid van Maria zowel post partum als in partu schijnt in de oude kerk te dateren uit de tijd na het concilie van Nicea. Bavinck noemt het vijfde oecumenisch concilie en de Lateraansynode van 649 (III 273). Paulus IV sprak tegenover de Socinianen van de voortdurende integriteit van Maria's maagdelijkheid „ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum" (Denzinger 993).

[36]) A. w., p. 923.

Mariologie binnenvaren, rijst tevens de vraag, hoe men op deze manier de waarachtigheid van Christus' menselijke natuur kan handhaven. Wanneer Maria maagd gebleven is ook „in partu", dan valt niet meer te ontkomen aan docetische gevolgtrekkingen, waarbij deze menselijke natuur aan echtheid inboet [37]).

Deze maagdelijkheid van Maria tijdens de geboorte van haar Zoon wordt dan ook bij ons weten onder Protestanten niet verdedigd. Wel vindt men hier meermalen de gedachte, dat het moeilijk is, maagdelijke geboorte en blijvende maagdelijkheid te onderscheiden. Zo zegt b.v. Quick, dat de eerste, losgemaakt van de tweede, haar betekenis voor de Christelijke vroomheid verliest. Juist als noodzakelijke voorwaarde voor de gedachte van de blijvende maagdelijkheid, zou ze immers het meest gewaardeerd worden. Overigens is dit in zijn ogen één van de dingen, die tegen de belijdenis pleiten. Voor die blijvende maagdelijkheid biedt de Schrift immers geen enkel houvast [38]).

In hoeverre Quick deze verbinding van beide motieven ook in zijn eigen kerk vindt, wordt niet duidelijk. Dat ze onder Anglicanen zeker niet algemeen is, blijkt wel hieruit, dat iemand als Headlam van blijvende maagdelijkheid met geen woord melding maakt. Evenmin trouwens van Mariaverering [39]).

We doen dus het veiligst, wanneer we voor het Protestantse terrein ons beperken tot de vraag, of moet worden aangenomen, dat ook na Jezus' geboorte van huwelijksgemeenschap tussen Jozef en Maria geen sprake is geweest.

Ten onzent kwam de quaestie ter sprake, toen Dr. Kuyper in zijn artikelen over de Vleeswording des Woords terloops de opmerking maakte, dat de gebruikelijke manier om over de Moeder van onze Heiland te spreken, als de m a a g d Maria, óók de overtuiging bedoelt te belijden, „dat Maria maagd gebleven is en dat de broeders van Jezus, die op het Evangelieblad genoemd worden, òf kinderen zijn geweest van Jozef uit een vorig huwelijk, òf wel bloedverwanten, die zelfs in verdere graad ook elders in de Schrift als broeders bestempeld worden" [40]). Toen iemand daar zijn bevreemding over uitsprak, werd dit voor Kuyper aanleiding, om in het vervolg van zijn artikelen van zijn bewering nader rekenschap te geven. Men had hier Roomse, of althans Lutherse dwaling gespeurd en de mening uitgesproken, dat de Gereformeerde vaderen het tegenovergestelde gevoelen hadden „aan-

---

[37]) Cf., in verband met deze quaestie, de interessante mededeling van A. Hallema uit het notulenboek van de classis Breda, Ned. Theol. Tijdschrift Oct. 1954, p. 43 vv. Het gaat hier over een predikant, die leerde, „dat onse Heere zoude geboren zijn, de moeder gesloten zijnde ende blijvende, gelijck als der Papisten gevoelen is, waer uyt dan bij sommige van de Ghemeynte voorder onbehoorlick gevoelen van het lichaem Christi was ontstaan — als of het maer een phantasticq lichaem ware geweest, ende alsof Christus van sijne moeder evengelijck ende niet anders als eene schaduwe ware gescheyden". De consequentie in docetische richting werd hier blijkbaar als vanzelfsprekend gevoeld.

[38]) „Perpetual virginity", Doctrines of the Creed, p. 158 vv.

[39]) Zo althans in het werk dat wij raadpleegden, A. C. Headlam, The Church of England, Londen 1924. Hfdst. III handelt over „The doctrinal Teaching of the Church of England". Veelzeggend is, dat in het register de naam Mary alleen voorkomt als „queen of England".

[40]) A. w., p. 103.

gekleefd" [41]). Daartegenover beroept Kuyper zich dan op mannen als Zanchius en à Marck, bij wie hetzelfde denkbeeld duidelijk wordt aangetroffen en hij verklaart nog een hele reeks van Gereformeerde schrijvers te kunnen citeren. Ja, hij spreekt van een mening, „die steeds door de beste en kundigste Gereformeerde leraren beleden is, zij het ook niet als leerstuk". In verband daarmee gaat hij dan in op Matth. 1 : 25, dat vaak als tegeninstantie wordt aangevoerd, maar waarvan hij, o. i. terecht, constateert, dat op grond van dit woord zonder meer geen beslissing mogelijk is.

Ook Bavinck geeft zich van een en ander in 't kort rekenschap. Volgens hem werd het „semper virgo" (altijd maagd) aan Lutherse zijde opgenomen in de Schmalkaldische artikelen. Maar, zo vervolgt hij dan, „Luthersen en Gereformeerden leerden toch, dat de geboorte van Jezus op gewone wijze had plaatsgehad en dat de maagdelijkheid van Maria na Jezus' geboorte, hoewel piëteitshalve aannemelijk, toch geen artikel des geloofs was en in geen geval door Maria bij wijze van gelofte op zich genomen was" [42]). Naar aanleiding van de vraag, wie onder de „broeders van Jezus" moeten worden verstaan, schrijft hij: „Maar opmerkelijk is, dat terwijl de Roomsen over het algemeen het gevoelen van Hieronymus volgen (neven), tal van Protestanten nog heden ten dage tot deze zelfde mening geneigd zijn, of aan die van Epiphanius (zonen uit vroeger huwelijk van Jozef) boven die van Helvedius (zonen van Jozef en Maria) de voorkeur geven" [43]).

Hieruit met Van Niftrik te concluderen, dat ook Bavinck zelf, met Kuyper, op dit standpunt stond [44]), lijkt ons te gewaagd. Bavinck komt hier o. i. boven een weergave van de situatie, zoals ze feitelijk ligt, niet uit. Wel laat hij uitkomen, dat met deze zaak z. i. geen wezenlijk religieus belang gemoeid is. En wanneer de vraag, die hier in geding is, beperkt blijft tot een zich rekenschap geven van de aanwijzingen, die ons worden geboden in de Schrift, is dit ook inderdaad het geval. Bedenkelijker echter wordt het, wanneer men gaat werken met zekere waarderingsoordelen. Dit is het geval, wanneer Kuyper zegt, dat er in de oude kerk „een teder en kies en heilig gevoel" was, waartegenover men thans „veel ruwer in zijn oordeel, veel grover in zijn opvattingen" zou zijn geworden en daarom er lust aan zou hebben, zulke tedere vragen juist in tegenovergestelden zin te beantwoorden. Ook volgens hem is de quaestie onbewezen en onbewijsbaar. Maar wel zou hij anderen willen vragen: „onthoudt u toch liever van elk oordeel, dan dat ge in stelligen zin zulk een onkiesheid van Maria leert" [45]). Terecht constateert Berkouwer, dat niet duidelijk wordt, waarin de piëteit, de wijding en de teerheid, waarom Kuyper vraagt, precies gelegen zijn en waarom een ander gevoelen van meer ruwheid getuigen zou [46]). En het lijkt ons toe, dat dit ook maar moeilijk duidelijk te maken is, zonder de huwelijksomgang voor te stellen als iets, dat althans t. a. v. Maria een zekere ontwijding en ontheiliging zou betekenen. Al zal Kuyper het zich zo niet gerealiseerd hebben,

---

[41]) A. w., p. 131 vv.
[42]) III 273.
[43]) T. a. p. De toelichtingen zijn van ons.
[44]) Kleine Dogmatiek, p. 104.
[45]) A. w., p. 134 v. Cf. voor het standpunt als zodanig ook Kuypers Loci, met de aanvaarding t.o.z.h. (per analogiam) van het Roomse beroep op Ezech. 44 : 2. Locus de Christo, Pars secunda, p. 14.
[46]) A. w., p. 234 (aant. 172).

de vraag moet gesteld worden, of dit spreken over onkiesheid enz. niet een suggestie insluit, die met de rechte waardering van het huwelijksleven op zijn minst genomen op gespannen voet staat. We herinneren nog eens aan Kuypers „onbewezen en onbewijsbaar" en gaan daarmee accoord. Maar gesteld nu eens, dat iemand van andere gedachten zou zijn en, louter op grond van de Schriftgegevens [47]), tot de door Kuyper afgewezen conclusie zou menen te moeten komen, moet hij dan worden beschuldigd van „onkiesheid"? We kunnen ons niet aan de gedachte onttrekken, dat ook hier het gevaar van een zekere depreciatie van het huwelijksleven niet vermeden is en dat hier zo een beschouwing is ingeslopen, die voor het zuiver houden van de situatie rondom de belijdenis der kerk allerminst bevorderlijk is.

Hetzelfde bezwaar koesteren we trouwens tegen de wijze, waarop Kuyper in zijn Locus de Christo Christus' zondeloosheid in verband brengt met het ontbreken van de huwelijksgemeenschap tussen Jozef en Maria, met dien verstande namelijk, dat hierdoor zou zijn uitgeschakeld „de opwekking van hartstocht", die vanzelf de persoon een vleselijk, niet-heilig karakter geeft. Een uitdrukking als deze, evenals trouwens andere, die in hetzelfde verband volgen, b.v. het afsnijden „van alle zondige opwelling" en het ontbreken van „opwekking van vleselijke begeerten" vormt o. i. voor de rechte beschouwing van het huwelijksleven en daarmee ook voor de belijdenis van Jezus' maagdelijke geboorte een gevaar [48]).

(Wordt vervolgd)

*

---

[47]) M.n. het spreken over „de broeders van Jezus" en Matth. 1 : 25. Bij deze tekst spreken ook tekstcritische overwegingen mee. Onlangs is voor de door Kuyper voorgestane gedachte nog een lans gebroken door D. J. Couvée, in een „ingezonden" in het „Geref. Weekblad" van 25 januari 1957.

[48]) Zie voor een en ander Kuyper, Locus de Christo II, p. 19 v. (Men bedenke hierbij, dat Kuyper voor de publicatie van zijn dictaten geen verantwoordelijkheid wenste te dragen. Het gaat tenslotte ook niet om hem, maar om de zaak).

HET OPTREDEN TEGEN VIJGEBOOM EN ZIJN GEESTVERWANTEN

DOOR

DR. G. M. DEN HARTOGH

II

Vonnissen in Zeeland, gevolgd door meten met twee maten

6 November 1822 gaven 37 volwassen personen kennis aan het gemeentebestuur van Axel, dat zij zich genoodzaakt hadden gezien zich af te zonderen ,,van den *Hervormden Eeredienst,* zoo en in dier voegen als dezelve *tegenwoordig* onder het bestuur van het *Synode Nationaal* in 's Gravenhage is daar gesteld, welke volgens onloochenbare erkentenissen, bij meer dan eene gelegenheid gegeven, afwijkt van de vroeger steeds beledene, en in den jare 1618—1619 vastgestelde, en tot op de invoering der tans viguerende nieuwe synodale wetten altijd geëerbiedigde instellingen der Hervormde kerk in Nederland". Voortaan, zo meldden deze aanhangers van Vijgeboom, wilden zij in een door hen gehuurd gedeelte van het huis van Marijs in openbare godsdienstoefening samenkomen, zich houdende aan de Formulieren van Enigheid. Al gaven zij rekenschap van de overtuiging van hun goed recht, zij vroegen toch onderricht te mogen worden, indien het stadsbestuur de uitvoering van hun voornemen in strijd zou achten ,,met 's Rijks wetten".

De Burgemeesters legden de zaak voor aan de Gouverneur van Zeeland. Na zijn antwoord ontvangen te hebben, deelden zij 15 November mee, dat volgens de bestaande wetten de voorgenomen godsdienstige samenkomsten zonder de voorafgaande bewilliging van het Gouvernement niet konden gehouden worden en op overtreding straffen waren gesteld.

Reeds de volgende dag berichtten Pieter Marijs en de zijnen, dat zij overeenkomstig de hun verstrekte aanwijzingen geen bijeenkomsten — d. w. z. met meer dan 20 personen — zouden houden, totdat de toestemming van de Regering zou verkregen zijn. Daaraan hebben zij zich gehouden.

Echter werd reeds wegens de op 16 Juni en volgende dagen gehouden oefeningen, o. m. tegen Vijgeboom, Marijs en De Regt, een vervolging ingesteld. Ze liep uit op hun veroordeling op 27 Febr. 1923 door de rechtbank te Goes tot de betaling van een geldboete.

Vijgeboom werd ook hier gevonnist op grond van de artikelen 291 en 292 van het strafwetboek. Tegen de anderen werd, evenals tegen wie in Leeuwarden deden als zij, art. 294 van het strafwetboek van toepassing geacht.

De Regt wendde zich tot de Koning met een beroep op zijn ,,verschoonbare dwaling, door nalatigheid of onkunde zijner overheden".

De Gouverneur van Zeeland gaf aan de Minister van Justitie te kennen, dat een tegemoetkomende houding ten opzichte van de gezeten landbouwer

De Regt, die vrij veel invloed in het land van Axel had, hem zou aansporen „op eene nuttige wijze" in de kerkelijke moeilijkheden werkzaam te zijn, terwijl een afwijzende beschikking voor hem aanleiding zou kunnen wezen om weer in nauwer contact met de Vijgebomianen te treden.

De Commissie van Gratie, bestaande uit de presidenten en procureur-generaal bij het Hooggerechtshof, adviseerden de brave en geachte landman, wie geen opzet kon worden ten laste gelegd, ter wille te zijn. De minister van Justitie, de bekende Mr. C. F. van Maanen, deed ook een voorstel in deze richting, maar alleen om de reden van politiek nut, door de Gouverneur van Zeeland aangevoerd.

„Eeredienst" achtte *verschillende* gronden belangrijk, maar liet zich toch ook vooral uit over de politieke zijde der zaak. De „onrustige en gevaarlijke *Vijgeboom* was werkelijk op eene voor den godsdienstige vrede en de goede orde zeer nadelige wijze" weer te Axel bezig. Om de woelingen der „dwepende aanhangers" tegen te gaan ried een „gezonde staatkunde" De Regt „gunstig te verhooren". Hij moest niet tot de „sectarissen" overgaan, maar men moest hem „winnen" ter bevordering van de goede zaak en om „het doel van Vijgeboom" tegen te werken. Het doel van de weer naar Axel teruggekeerde oefenaar.

Vijgeboom was namelijk najaar 1823 opnieuw naar Zeeland getrokken en had zichzelf met zijn gezin te Axel gevestigd. Er werden wel geen samenkomsten boven de 20 personen gehouden, maar er kwamen toch weer nieuwe verklaringen van afscheiding binnen bij de kerkeraad onder de organisatie van 1816.

De Koning besloot tot algehele abolitie van het vonnis tegen De Regt. „Eeredienst" verzocht daarop de Gouverneur van Zeeland (overeenkomstig diens eigen suggestie) de begenadigde aan te sporen uit dankbaarheid werkzaam te zijn ter bevordering van de godsdienstige vrede.

De tegelijk met De Regt veroordeelden waren in hoger beroep gegaan bij de rechtbank te Middelburg, maar deze bevestigde het tegen hen gevelde vonnis.

Pieter Marijs en de zijnen drongen daarop in meer dan één rekwest bij de Koning aan op restitutie van de betaalde boeten en kosten, maar vooral op verzekering van de vrijheid van godsdienstoefening.

In een door hem opgesteld Rapport aan de Koning van 20 Maart 1824 betichtte de secretaris en adviseur van „Eeredienst" Janssen de rekwestranten „geheel bezijden de waarheid" te zijn in hun beweren niet opzettelijk de wetten overtreden te hebben en ze stipt te zullen opvolgen.

Dat was wel een treffend staaltje van Janssen's partijdigheid.

Men was op de hoogte gebracht van de tegen de oefeningen gerichte bepalingen van het reglement op het godsdienstonderwijs. Maar ook De Regt had er zich toch op beroepen, dat hij door het uitblijven van een positieve verklaring van de plaatselijke autoriteiten er van had mogen uitgaan, dat de oefeningen niet in strijd waren met de wet. En ook *hij* had onmiskenbaar daarmee niet op het oog gehad de kerkelijke reglementen, maar de staatswet, de overheidswet, in dit geval de strafwet. De veroordelingen geschiedden toch ook niet vanwege overtreding van *kerkelijke* reglementen!

Maar nu werd precies hetzelfde, wat Janssen ten aanzien van De Regt, die nog niet gebroken had met het Hervormde kerkgenootschap, als een grond

van verontschuldiging aannam, met betrekking tot leden van de „herstelde kerk" als een *leugen* voorgesteld! En dit terwijl Janssen in een rapport van Van Maanen gelezen had, dat de Axelse autoriteiten „zeer verlegen" waren geweest en in het „dwaalbegrip" verkeerden, dat de godsdienstoefeningen van Vijgeboom niet vielen in de termen ener strafwet.

Als een volledig bewijs tegen het „voorgeven" van onderwerping en gehoorzaamheid werd door Janssen naar voren gebracht, dat er weer samenkomsten onder leiding van Vijgeboom werden gehouden, zij het dan meer bedekt en om rechtelijke vervolgingen te voorkomen, schijnbaar „beneden de twintig personen".

Alsof men, zelfs afgedacht van de vraag naar de draagwijdte van de grondwettelijke vrijheid, met zulke samenkomsten niet geheel vrij uitging, alsof men ook zo eigenlijk toch nog de strafwet overtrad! Alsof bovendien niet bij degenen, die zich op formele wijze aan het Hervormd kerkgenootschap onttrokken hadden, van overtreding van de *reglementen der organisatie van 1816 in het geheel geen sprake kon zijn.*

Janssen stelde zich blijkbaar op het standpunt, dat volledige gehoorzaamheid aan de Koning vorderde een rustig blijven binnen het in 1816 geschapen kader en het daar opvolgen van alle voorschriften der reglementen!

Beroep op de Grondwet en verzoek om vrijheid van godsdienstoefening baten niet

De Vijgebomianen deden in hun verzoekschriften ook, en zelfs om te beginnen, een beroep op de Grondwet.

Luidde niet art. 190: De volkomen vrijheid van godsdienstige begrippen wordt aan elk gewaarborgd? Dit hield toch in, dat wie zich afscheidden, niet alleen hun godsdienstige begrippen, overeenkomstig de inspraak van hun geweten, vrij mochten belijden, maar ook naar die begrippen hun godsdienst vrij mochten uitoefenen!

Heette het niet in art. 191: Aan alle godsdienstige gezindheden in het koningrijk bestaande wordt gelijke bescherming verleend? Degenen, die zich afscheidden en zich noemden de Herstelde kerk van Christus, hadden toch ook recht op die bescherming? Hun godsdienst was toch wel degelijk een *bestaande* Godsdienst, rustende „op Gods onfeilbaar Woord en op de voormelde Formulieren van eenigheid, en gegrond op billijke en met derzelver aard overeenkomstige wetten en regels van bestuur, waaronder onze voorvaderen den weg ter zaligheid hebben bewandeld?"

Terwijl de Kerk, die nu de naam van *Hervormd* droeg, toch ontegenzeggelijk ver afweek van de „oudvaderlijke kerkleer", hielden zij vast aan „de oude Hervormde kerkleer" van de „Dordsche Vaderen".

Volstrekt niet, omdat zij aan de uitspraak van de Dordtse Synode „onfeylbaarheid" toeschreven, maar omdat die leer naar hun overtuiging „als de meest en allermeest overeenkomstig met Gods heylig Woord door hen beschoud" werd. Zij wisten het: dwalen is menselijk, maar zolang zij niet door het gezag van de Heilige Schrift van dwalingen overtuigd waren, „even zoolang" moesten zij aan die leer als aan de „eenige ware" getrouw blijven.

Niemand zou *aan hen* „het verwijt kunnen doen van afvalligen of scheurmakers te zijn".

Golden dan ook niet voor hun samenkomsten de bepalingen van de artt. 193 en 196 der Grondwet: „Geene openbare oefening van Godsdienst kan worden belemmerd, dan in gevalle dezelve de openbare orde of veiligheid zoude kunnen storen. De koning zorgt, dat geen godsdienst gestoord worde in de vrijheid van uitoefening die de grondwet waarborgt"?

Zo vroegen zij aan de Koning om „die vrijheid van Godsdienst te schenken, welke sedert bijkans drie eeuwen de eerste wens en de schoonste bezitting der Nederlanders heeft uitgemaakt", door „het bloed van Prins Willem de eersten gekogt en met hetzelve bezegeld". „Grieksche en Armeensche Christenen, Hersteld Lutherschen, Mennonieten, Jansenisten, allerleye Joden en Jodengenoten" en ook het genootschap Christo sacrum in Delft genoten die vrijheid. Zouden zij, die oprechte Hervormden waren, om hun gehechtheid aan de Hervormde geloofsleer veracht en afgewezen worden?

Janssen noemde in zijn voorlichting aan de Koning het beroep op de Grondwet „het voornaam en meest belangrijk motief". Was het gevoelen der rekwestranten juist, dat in de Grondwet niet alleen alle godsdienstige *begrippen,* maar ook alle godsdienstige *samenkomsten,* en dus mede de *oefeningen,* geoorloofd waren en de waarborg van bescherming ontvingen, dan zou de bepaling van het Wetboek van Strafrecht vervallen zijn, waarop de Rechtbanken haar beslissing en de Gouverneur zijn instructies hadden gegrond.

Tegenover dit gevoelen (later door vele rechtsgeleerden gedeeld, en ook door de vrijzinnige Prof. Kranenburg in zijn Staatsrecht uitgedrukt) stelde Janssen, dat in de Grondwet „een duidelijk en stellig onderscheid" gemaakt wordt tussen de godsdienstige *begrippen* van art. 190 en de godsdienstige *gezindheden* van art. 191.

De godsdienstige *begrippen* zijn geheel vrij en deze vrijheid is ten volle tot haar recht gekomen. Men heeft de klagers ook niet belet — al deden zij daardoor tekort aan de *volledige* gehoorzaamheid aan de Koning! — zich van de Hervormde kerk af te zonderen. Zij zijn vanwege hun „denkwijze" niet vervolgd of belemmerd. En deze „vrijheid van geweten of van *godsdienstige begrippen*" moeten zij onbetwist blijven genieten.

Godsdienstige *gezindheden,* dat wil zeggen verenigingen tot uitoefening van godsdienst, kunnen *niet* vrij worden „opgerigt". Alleen aan de bij de aanneming van de Grondwet in het koninkrijk *bestaande* gezindheden wordt bescherming verleend. En alleen op deze zijn de voorrechten van toepassing, waarvan in de volgende artikelen van de Grondwet gesproken wordt. Alle tijdens de aanneming van de Grondwet *niet bestaande* Godsdienstige verenigingen, van welke aard ook, behoeven voor haar „oprigting" de toestemming van de Koning volgens art. 291 Wetboek van Strafrecht. Zonder die toestemming mogen zij geen godsdienstoefeningen houden. Ondanks hun afscheiding van de Hervormde kerk willen de Axelse requestranten tot de *Hervormde Godsdienst* blijven behoren, en een „afzonderlijke secte" van een bestaande Godsdienst uitmaken. Zeer gevaarlijk zou dit kunnen worden „voor de rust en de goede orde in den staat". Kent de Grondwet wat de gezindheid betreft, slechts één bestaande Hervormde Godsdienst, door zich daarvan af te zonderen en bij geen andere godsdienstige gezindheid, in het koninkrijk *bestaande* zich te voegen, verliest men alle aanspraak op „bescherming" en voorrechten „in het godsdienstige".

Van de requestranten getuigt Janssen vervolgens, dat geen hunner wegens zijn stand in de maatschappij of vermogen „onderscheiding" verdient, terwijl verscheidenen wat karakter, zeden en denkwijze betreft, zeer ongunstig bekend staan.

In een bij het rapport gevoegde nota wordt de doopceel van enige tientallen gelicht: een chronique scandaleuse!

Tot de vermelde ondeugden en gebreken behoren: eigen zaken laten verlopen, ouderplicht verwaarlozen, een „zwak en verward hersengestel" hebben, mishandeling om de wederhelft tot afscheiding te dwingen, koppigheid en onverzettelijkheid, vroegere verboden betrekkingen met andere vrouwen, verwaandheid, onbeduidendheid, domheid, lompheid, dubbelzinnigheid, bedriegelijkheid. En een groot deel is onbemiddeld, arm of doodarm!

Wat moest de Koning wel van zulke onderdanen denken? En wat voor indruk moest hij ontvangen van hun afscheiding van de kerk? En welke argumenten waren er zo niet aan de hand gedaan om de verzoeken „als op verkeerde gronden rustende en met de belangen der maatschappij geheel strijdig", af te wijzen? Ook wat van de mentaliteit en het leven der vragers bekend was, deed „ten sterksten" het verlenen van verlof tot openbare Godsdienstoefening ontraden.

In een rapport aan de Koning van 6 (18) Augustus 1824, door „Eeredienst" en „Justitie" uitgebracht, nadat een nieuw rekwest was ingediend door Vijgeboom en zijn geestverwanten, wordt door Janssen van hen, die zich geheel aan de leer van de kerk der vaderen en aan de „oud-vaderlijke" kerkenordening wilden houden, gezegd, dat zij

> uit hoofde van eenige begrippen waaraan zij waarde verkiezen te hechten opentlijk zich afzonderende van de door den Staat erkende Hervormde kerk, willen beweren als Hervormden te moeten beschouwd worden, schoon zooveel nadeel, als in hun vermogen is, aan deze kerk trachtende te veroorzaken.
>
> Daarenboven is de gehele strekking van den geest dezer sectarissen ingerigt, om de thans tusschen de Hervormden en andere Protestanten bestaande en steeds toenemende broederlijke harmonie zooveel mogelijk te verstoren, en hunne begeerte om opentlijk ten voorschijn te treden schijnt vooral aangevuurd door de hoop van alsdan in hun oogmerk om opnieuw twist en verdeeldheid te wekken te beter te zullen kunnen slagen.

Welk een boosaardig opzet van wie op door de Koning goedgekeurde regelingen kritiek hadden, zich onttrokken aan zijn Hervormde kerkgenootschap en de door hem zo zeer begeerde vereniging van kerkgemeenschappen dwarsboomden!

De door de Koning geraadpleegde commissie uit de Raad van State werkte het schrikbeeld nog wat meer uit. De verzoekers uit Axel zouden, indien zij vrijheid van openbare godsdienstoefening verkregen, een scheuring kunnen veroorzaken, waardoor „welligt die ééndragt, die thans alomme in dit Rijk in de Protestantsche kerk bestaat, zoude kunnen gestoord worden". De reglementaire bepalingen, door de Koning „daargesteld" met goede gevolgen, — stellig werd ook gedacht aan de verdraagzaamheid, rust en eenheid der gematigde „Verlichting"! — zouden daardoor „minder krachtig" worden, aan gezag en uitwerking verliezen. En zó zou „al verder verwarring" kunnen ontstaan, die van „de veruitzienste gevolgen" zou kunnen zijn. Er moest geen kerkgemeenschap ontstaan uit en tegenover de aan reglementaire banden gelegde Hervormde kerk!

Maakte Janssen onderscheid tussen de vrijheid van gedachten (godsdien-

stige begrippen) en de vrijheid van godsdienst(-oefeningen), de commissie erkende gaarne in „de vrijheid van godsdienst en geweten één der zuilen van den staat". Maar .... zij meende dat men „dit heilzaam grondbeginsel", evenals „vele andere goede dingen" niet moest „overdrijven" en niet „op alle gevallen zonder onderscheid" willen toepassen! Zeker niet op het onderhavige geval!

Het kwam overigens aan de Commissie voor, dat de „pogingen" der rekwestranten „meer aan dweepzucht dan aan boosheid" waren toe te schrijven. Maar daarom moesten zij, die ook al zo lang geleden hun verzoek hadden ingediend, maar geen antwoord ontvangen. In deze zin viel het besluit van de Koning!

Genoemde, maar nog niet toegepaste, of nooit aangewende middelen

Indien de Vijgebomianen voortgegaan waren met hun samenkomsten van meer dan twintig personen, zou de sterke arm der overheid zich wel op bijzondere wijze hebben doen gevoelen. Op de vraag toch van de Gouverneur van Zeeland, in het najaar van 1823, hoe en op welke grond men ongeoorloofde godsdienstige oefeningen, gelijk ze te Axel gehouden waren en wellicht nog gehouden zouden worden, zou kunnen doen *uiteengaan*, antwoordde de Minister van Justitie met verwijzing naar artikel 292 j° 291 van het Lijfstraffelijke Wetboek, dat zulke bijeenkomsten moesten worden *ontbonden* en dus *desnoods met geweld* konden worden *uiteengedreven*. Alle tegenstand tegen zodanige verjaging op bevel van het „publiek gezag" zou als *rebellie* moeten worden beschouwd en gestraft.

Evenals Janssen ging het Van Maanen aan het hart, dat tegen godsdienstige samenkomsten van minder dan 21 personen volgens de heersende rechtspraak niet kon worden opgetreden.

De Procureur-Generaal bij het Hooggerechtshof Mr. A. W. Philipse was altijd van mening geweest, dat de bestaande wetgeving dit *niet* toeliet. Maar omdat de Minister van Justitie daarover anders dacht, had de P.G. in 1821 tegen een vooraanstaande, orthodoxe Jood te Amsterdam, die te zijnen huize zonder toestemming van het Gouvernement godsdienstige samenkomsten van minder dan 20 personen had gehouden, veroordeeling laten vorderen op grond van art. 294 Strafwetboek. De rechtbank te Amsterdam had de aangeklaagde evenwel vrijgesproken en het Hooggerechtshof had dit vonnis bevestigd.

Het was de Procureur-Generaal steeds voorgekomen, dat vergaderingen van niet meer dan twintig personen, waarin geen op *zichzelf strafbare* onderwerpen werden verhandeld, voor niet bijzonder gevaarlijk te houden waren, en daarom door de wetgever niet strafbaar waren gesteld. Het was ook „gemakkelijk vooruit te zien", meende hij nu, dat de oefeningen van Vijgeboom, indien ze slechts uit 19 personen „buiten hem" zouden bestaan, weldra vanzelf „te niet loopen" zouden. Om dit gewenste doel spoediger te bereiken, zou Vijgeboom kunnen gegijzeld worden, als hij de geldboeten en de proceskosten, na de veroordelende vonnissen, eerst van Leeuwarden en daarna van Goes, niet had betaald.

Duidelijk voorgelicht, noemde Van Maanen zich niettemin „meer verlegen" ten opzichte van de vraag van de Gouverneur van Zeeland naar de strafbaarheid van bijeenkomsten van niet meer dan 20 personen. Volgens

art. 294 was toch zonder nadere beperking strafbaar, wie, buiten verlof van het gemeentebestuur, eigen woonruimte beschikbaar stelde voor enige Godsdienstoefening. Maar ja, de rechter „in het hoogste ressort" had eenmaal beslist, dat het ook dáár ging om bijeenkomsten van meer dan 20 personen. En het was „buitendien twijfelachtig" of Vijgeboom en zijn volgelingen wel als medeplichtigen van wie zijn huis beschikbaar stelde, zouden te beschouwen zijn en als zodanig zouden kunnen gestraft worden.

Van Maanen wist toch nog wel enige nieuwe raad tegen de volgelingen van Vijgeboom, die zich van „de kerk" losscheurden.

Meende de Gouverneur, dat tegen de „eigenlijke zaak" op zichzelf van „deze afzondering" niets te doen was, de Minister van Justitie deed aan de hand de Provinciale staten gebruik te laten maken van hun bevoegdheid naar art. 146 der Grondwet om reglementen of ordonnantiën te maken over zaken betreffende de *„inwendige policie"*. Met welke „policie" zulke „scheuringen" toch „strijdig waren"!

En ingevolge de wet van 6 Maart 1818 konden tegen overtredingen van provinciale verordeningen, welke „zoodanige zamenkomsten" van minder dan 21 personen zouden verbieden, straffen worden bedreigd.

Zulke verordeningen zijn er evenwel niet gekomen! Al was het met lede ogen, men moest samenkomsten tot een maximum van 20 personen dulden! Met het oog op vervolgingen van wie bezijden de Hervormde Kerk bijeenkwamen om rustig tezamen te bidden, psalmen te zingen en naar een toespraak over Gods Woord te horen, was het heel wat eenvoudiger zich van bestaande voorschriften uit de Franse tijd te bedienen, dan nieuwe bepalingen met strafsancties in het leven te roepen!

Behalve wat door Van Maanen was aangewezen voor het tegengaan van de kerkelijke afscheiding, werd nóg een middel, dat geen toepassing vond, voorgesteld.

De kerkvoogden van Axel verzochten de Koning te bepalen, dat de verklaring van iemand om zich van de Hervormde gemeente af te scheiden, van geen waarde zou worden geacht, voordat gebleken was, dat hij zich bij een andere in het koninkrijk erkende godsdienstige gezindheid had gevoegd.

De kerkelijke belasting zou zolang verschuldigd blijven!

Het door „Eeredienst" geraadpleegde Provinciaal College van Toezicht op de kerkelijke administratie der Hervormden in Zeeland verklaarde met leedwezen, dat de leer van „den beruchten" Vijgeboom in de tot dweepzucht „genegene" Hervormde Gemeente van Axel veel nadeel toebracht, doordat onderscheidene leden zich „van die gemeente en alzoo van het Hervormde kerkgenootschap" afscheidden. Onder deze „waarschijnlijk velen" alleen met de bedoeling, daardoor de hoofdelijke omslag te ontduiken.

Het Provinciaal College was evenwel van mening, dat naar art. 190 der Grondwet aan niemand kon worden belet een godsdienstige „gezindheid", waarvan de instellingen en leerstelsels hem niet met zijn begrippen overeenkomstig toeschenen, te verlaten. Zelfs dan niet, wanneer hij zich bij geen andere kerk zou voegen en alleen zou handelen met het oog op geldelijk voordeel. Men kon toch „bezwaarlijk" met zekerheid bepalen, welke de ware drijfveer van iemands handelingen was.

Het Provinciaal College achtte ook het openlijk nemen van maatregelen

door het Gouvernement tegen Vijgeboom en zijn volgelingen ondoelmatig, zolang de openbare rust door hen niet werd gestoord. Het zou, naar te verwachten viel, een verkeerde uitwerking bij hen hebben. Zij zouden zich als „martelaren van hun geloof" gaan beschouwen, hetgeen „den staat van zaken" veeleer zou verergeren dan verbeteren. Terwijl het waarschijnlijk was, dat meer gewenst effect zou worden verkregen, indien op de bewoners der stad en haar omstreken „verstandig" zou worden „gewerkt".

Omdat op het standpunt van Janssen afwijzing van het verzoek van kerkvoogden in de dagen van groei van de beweging van Vijgeboom een rem tegen de afscheiding zou kunnen wegnemen, werd het rapport van „Eeredienst" aan de Koning uitgesteld. Toen het werd uitgebracht, hield het in een volledige aansluiting aan het gevoelen van het Provinciaal College. En de beslissing van de Koning om het verzoek niet in te willigen, liet niet lang op zich wachten.

Speculatie op gevoeligheden en zwakheden. De beweging te Axel verloopt

De Gouverneur was intussen niet achterwege gebleven met de mededeling van het resultaat van zijn veelvuldig nadenken over „een aannemelijk en afdoend middel" om de „zich afgescheiden hebbende leden" terug te doen komen en verdere afscheidingen te voorkomen.

Twee dingen schenen hem aan geen twijfel onderhevig te zijn.

In de eerste plaats: de scheuring was alleen aan „de werking" van de bekende Vijgeboom toe te schrijven. Daartegenover moest gesteld worden de invloed van een zeer ervaren predikant met veel mensenkennis, die door zijn optreden in het openbaar en door zijn „bijzondere gesprekken" wist te winnen en te overtuigen. De gelegenheid deed zich voor door het vertrek van Ds. Wesselink. In de tweede plaats: Vijgeboom had wind in de zeilen gekregen door de hoge kerkelijke belasting voor de eredienst te Axel, die afscheiding tot een geldelijk voordeel maakte! Daartegenover moest voor enige tijd zoal niet een opheffing, dan toch een belangrijke vermindering van de kerkelijke hoofdelijke omslag geplaatst worden.

De Gouverneur gaf in overweging een buitengewone toelage van Gouvernementswege „op eene zeer omzigtige en bedekte wijze" aan de te beroepen predikant toe te kennen. En de Gouverneur wilde wel zijn best doen, om een geschikte predikant voor de kerkeraad aannemelijk te maken.

Janssen geloofde ook, dat door een „braaf, verlicht en menskundig predikant" veel zou kunnen worden bereikt. Volgens hem moest de Koning worden bewogen om ook de laatste *f* 300 van het traktement van *f* 1200 voor 's lands rekening te nemen. Dit gelukte.

De nieuwe predikant, Ds. N. Borsboom van Serooskerke gekomen, berichtte December 1824 na ruim drie maanden dienst in Axel aan de Gouverneur, dat hij spoedig het vertrouwen van de mensen had gewonnen, vooral van het niet geringe getal, dat wel niet tot „de secte van Vijgenboom" behoorde, maar toch in twee tot drie jaren niet in de kerk was geweest. Bij gepaste gelegenheden werden zij opgewekt om zich niet langer te laten misleiden door mensen, die „zigtbaar het doel hadden zich een grote naam te maken en verderfelijk zaad op den akker der Nederlandsche Hervormde kerk te zaaien". Men kwam terug van verkeerde denkbeelden en gevoelens. Het kerkbezoek werd weer normaal.

Met begrijpelijke „zelfvoldoening" heet het:

„Ja UExcell. zal het naauwelijks kunnen gelooven, de man, die het eerste verzocht heeft, zijnen naam van het Hervormd ledematenboek uit te schrappen; de man die Nederland door eenen Godsdienstoorlog wilde verscheuren, en de gemeente van Axel bijna heeft verwoest, ik bedoel *Pieter Marijs*, heeft zich verklaard voor de goede zaak!! Komt nu getrouw sedert drie weken te kerk."

Marijs had om allerlei redenen, ook van finantiële aard, 8 Nov. 1824 met Vijgeboom c.s. gebroken en werd weer in de Hervormde gemeente opgenomen. Weer had hij volgelingen.

De Gouverneur was enthousiast over het succes van de aangewende „middelen", dat de verwachtingen overtrof. Hij was verzekerd, dat „Eeredienst" zich met hem zou verblijden.

„Eeredienst" bracht op zijn beurt de Koning op de hoogte en legde hem ook de brief van Ds. Borsboom voor, waarvan Z.M. wel „met welgevallen zou kennisnemen".

De „Herstelde kerk van Christus" ging als kerk te niet.

Een deel van wie niet naar de „naamdragende Hervormde kerk" terugkeerden, hielden nog 12 jaar lang oefeningen in kleine kring met Vijgeboom, die tot „zijn gewoon tuinmansbedrijf mèt het houden van een winkel" was overgegaan. Hij en verscheidene anderen sloten zich na de Afscheiding van 1834 speciaal bij Ds. Scholte aan. Vijgeboom is weer gaan reizen en trekken. Hij is op verschillende plaatsen als oefenaar werkzaam geweest, maar hij is niet geslaagd in zijn pogingen om langs de weg van art. 8 K.O. *predikant* te worden in de kerken der Afscheiding.

Janssen gaf later de indruk, dat alleen de weigering van verlof om zich als „Herstelde kerk" te vestigen, de oorzaak was van de bijna totale verdwijning van de „secte" van Vijgeboom. Hij heeft stellig in die weigering de veroordelingen op grond van het Strafwetboek begrepen. Maar ook zó verzuimde hij te noemen de middelen, op zijn voorstel na de suggestie van de Gouverneur van Zeeland toegepast, waarvan hij toch het effect dankbaar had erkend!

Hij had nog daarbij moeten vermelden de gebrekkige leiding van de onontwikkelde, niet begaafde Vijgeboom (van Marijs kan hetzelfde worden gezegd!) en de grote verdeeldheid onder wie zich afscheidden in het land van Axel.

Van algemeen belang geacht vooral de strafbedreiging en straftoepassing door middel van de artt. 291—294 Strafwetboek.
Een adres uit Axel in de Tweede Kamer

Al naar de plaatselijke omstandigheden waren, kon men in stilte gebruik maken van de gedienstigheden der praktijk. Wat gezien werd als het grote middel van algemene aard tegen oefeningen en wat nog verder ging, was en bleef echter de *bedreiging* met de befaamde artikelen van het Strafwetboek en de *toepassing* daarvan. Daaraan werd ook door Janssen bij de voortduur veel waarde toegekend. Dat bleek mede uit zijn antwoord aan de Gouverneur van Noord-Holland, die in deze zelfde tijd verzocht hem in verband met „een kleine doch steeds toenemende maatschappij" van mysticistische christenen in Haarlem met bedenkelijke godsdienststellingen, op de hoogte te willen brengen van wettelijke bepalingen „omtrent kerkelijke

reuniën van zeker getal personen". Een onderhandse bekendmaking van die verordeningen aan „het Hoofd van die separatisten" zou volgens de Gouverneur wellicht het kwaad beteugelen en de noodzakelijkheid van strenge maatregelen voorkomen. Janssen constateerde met leedwezen, dat „de geest van dweepzucht en separatisme, welke in enige onzer provinciën, evenals in verscheidene vreemde staten, zich op een meer of min in het oog lopende wijze vertoont, ook de rust „dreigde" te storen der belangrijke gemeente van *Haarlem*".

Ook de „sectarissen" hadden volkomen vrijheid van geweten volgens de grondwet. Maar zij moesten in het oog worden gehouden en „gestuit", als zij door het onbevoegd houden van godsdienstige bijeenkomsten wilden pogen zich uit te breiden en zich openlijk te vertonen.

In Gelderland en Zuid-Holland — dus ook dáár! —, in Friesland en Zeeland zouden „deze lieden waarschijnlijk reeds voor godsdienst en maatschappij meer bedenkelijke voortgangen gemaakt hebben", indien geen waakzaamheid daartegen was betracht op grond van de artikelen 291, 292 en 294 van het „nog vigerend" Strafwetboek.

Het optreden in Axel, „een plaats door de stijle begrippen van vele leden der Hervormde gemeente aldaar berucht", had „het meest gerucht" gemaakt.

In weerwil van de woelingen van Vijgeboom's „dweependen aanhang", welke door verscheidene omstandigheden begunstigd waren, had men daar na de rechterlijke veroordeling geen „ongeoorloofde godsdienstige bijeenkomsten" meer durven houden. En zo was „althans de voortgang van het kwaad gestuit" geworden. Dat de genomen maatregelen een teleurstelling betekende van „deze lieden" bewezen de door hen, zelfs aan de Tweede Kamer der Staten-Generaal, gezonden klaagschriften.

Inderdaad is ook aan de Tweede Kamer een adres gericht, en wel gelijktijdig en zo goed als gelijkluidend met het rekwest aan de Koning. Een voorstel om aan de Koning te vragen een onderzoek te laten instellen naar de beweerde schending der Grondwet kon geen meerderheid vinden. Het advies van de Kamer-commissie voor de verzoekschriften om het adres „ter griffie te deponeren" werd tenslotte aanvaard, vooral wel uit vrees een eerste stap te doen „om die heillooze geschillen, welke hier en elders zoo veel rampen hebben veroorzaakt, weder te doen geboren worden".

CONCLUSIE

1. Zoals „Eeredienst" en de andere centrale overheidsorganen wisten, waren velen in den lande, vooral onder de eenvoudigen, onbevredigd over de gang van zaken in het kerkelijk leven. Men wilde ten aanzien van de leer, bijzonder in de prediking en de liturgie, en de toelating tot het Heilig Avondmaal, naar „Dordt" terug. Men hield vast aan de belijdenisschriften als in alles overeenkomstig Gods onfeilbaar Woord, totdat afwijking daarvan zou zijn aangetoond. Men zocht in gezelschappen met gebeden, psalmgezang, verklaring van Schrift en belijdenis in de gewenste zin, vergoeding voor wat men miste in de officiële kerk.

2. „Eeredienst" met „Justitie" vooraan, die de verdraagzaamheid, eenheid en rust van het „nieuwe licht" voor het welzijn van godsdienst en kerk, van maatschappij en staat, noodzakelijk achtten, zagen in de niet door de kerk goedgekeurde, door ongequalificeerde mensen geleide oefeningen, die

voor tallozen een bijzondere aantrekkelijkheid hadden, een groot gevaar. Verschillende individuele personen, die op zichzelf bleven staan, konden met kans van slagen door de kerkelijke ambtsdragers bewerkt en tot beter inzicht gebracht worden. En anders was het zó, dat zij óf onschadelijk waren en bleven óf gemakkelijk onschadelijk gemaakt konden worden. Maar hoe te handelen met deze broeinesten van dweepzucht en bekrompen gehechtheid aan de oude leer en kerkinrichting, deze centra van afkeer tegen de strekking van de nieuwe orde voor de kerk, die de bezwaarden steeds meer zouden verzamelen en de bezwaren een vaste vorm zouden geven? Zij moesten als een opdringende, vijandige macht worden tegengegaan en teruggedrongen en tot niets gereduceerd, om aan „het nieuwe licht" de weg naar de volkomen overwinning te banen.

3. De oefeningen met hun geest en praktijk van afzondering en voortgaande vervreemding van de officiële kerk werden te gevaarlijker geacht, omdat zij zouden kunnen leiden tot een separatie van betekenis en tot een kerk van het „oude licht" naast en tegenover de kerk van het „nieuwe licht", die zo wellicht steeds meer haar invloed zou verliezen. De door de oefeningen reeds opgewekte en versterkte heilloze twisten zouden dan ook tot een hoogtepunt komen.

4. De ramp zou niet te overzien zijn, als de „sectarissen" naar believen konden bijeenkomen en organiseren! Maar zo was het gelukkig niet. In het reglement voor het godsdienstig onderwijs, in het Strafwetboek, in de Grondwet vond men officiële middelen, wapenen en waarborgen tegen oefeningen en tegen de vestiging van een kerk in hersteld verband. En dan waren er ook nog wel onderhandse mogelijkheden, slimmigheden en listigheden, die de mensenkennis aan de hand deed.

5. Door de plaatselijke kerkeraad uit te oefenen kerkelijke tucht volgens bovengenoemd reglement tegen deelnemers aan niet goedgekeurde oefeningen kwam in gevallen als van Vijgeboom (die zelf niet eens tot de Hervormde gemeente van Axel behoorde) niet in aanmerking. Ook niet voor zijn vrij grote aanhang. Door kerkelijke functionarissen gecensureerden zouden immers met hun geestverwanten nog te eerder aan de officiële kerk de rug toekeren. En de bedoeling was juist ze bij die kerk te houden! Evenwel, het te kennen geven aan de burgerlijke overheid, waarvan het reglement sprak, was ook voor de Axelse situatie geen wassen neus.

6. Was er onder plaatselijke en gemeentelijke autoriteiten nog wel onkunde en onzekerheid op dit punt, voor „Eeredienst" en alle centrale overheidsorganen stond het in deze tijd vast, dat tegen niet officieel goedgekeurde godsdienstige bijeenkomsten van meer dan 20 personen rechtmatig en met vrucht zowel preventief als repressief gebruik gemaakt kon en moest worden van de artikelen 291—294 van het Napoleontisch Strafwetboek. En als nu de in die artikelen genoemde toestemming en vergunning verzocht werd, aan hoe dringend ook gevraagde *goedkeuring* van in opzet en uitwerking zo boze en verderfelijke samenkomsten van mensen van meest lage staat viel natuurlijk niet te denken!

7. Maar de Grondwet dan? Een commissie uit de Raad van State stond onder de hoge Haagse instanties, die de Koning inlichtten alleen, toen zij ook van een grondwettige vrijheid van *godsdienst* gewaagde. Zij deed het evenwel nog niet royaal! Volgens haar gold die vrijheid niet voor alle gevallen en men moest zich voor overdrijving wachten!

„Eeredienst" voorop las in de door de Grondwet erkende vrijheid van *begrippen* vrijheid van *geweten*, van *denken*, maar niet vrijheid van *godsdienst*, in welke voorstelling de genoemde artikelen van het strafwetboek volstrekt niet waren vervallen, maar geheel op hun plaats en nog onveranderd van kracht waren.

Hoe echter, indien men als gezindheid, bv. als Herstelde Kerk, optrad? De Grondwet zegde toch gelijke erkenning toe aan de gezindheden? Ja, aldus „Eeredienst" aan de spits, maar uitsluitend aan de in 1815 reeds *bestaande* gezindheden. En, zo was de gedachtengang, al pretenderen vroegere leden van het Hervormd kerkgenootschap, dat hun herstelde kerk de *oude* „gezindheid" is, zij willen in werkelijkheid een *nieuwe* gezindheid naast en tegenover het door de Overheid erkende kerkgenootschap stellen. En daarvoor zullen zij eerst toelating moeten vragen en verkrijgen. En op zulk een toelating behoeven zij niet te rekenen!

8. Zo werd de uitlegging van Grondwet en Strafwetboek, waarvan men ook in 1834 en later uitging, voor een concreet geruchtmakend „geval" al meer dan tien jaren tevoren ten beste gegeven. Ze werd dus niet geïmproviseerd met het oog op de Afscheiding van De Cock e. a. Ze bestond reeds, evenals de verachting van onbemiddelde en voor dom uitgemaakte mensen, die van allerlei kwaad werden beschuldigd, ook van het streven om zoveel mogelijk tweedracht teweeg te brengen.

Over Janssen's in hogere regionen vrijwel algemeen gedeelde kijk op de Grondwetsartikelen over de godsdienst hopen wij later nader te spreken. Over de interpretatie van de befaamde artikelen van het Strafwetboek hopen wij eveneens later te handelen. Thans volstaan wij met de opmerking, dat deze strafwet-artikelen, hetzij men ze meer of minder rigoristisch opvatte, en ook als men ze niet in strijd achtte met de Grondwet, in een van tirannie bevrijd land, niet meer van kracht hadden moeten zijn, niet meer in werking hadden moeten treden. Inplaats van als wetsgetrouwen te pareren, had men ter handhaving van werkelijk recht met betrekking tot deze knevelbepalingen van het Napoleontisch Strafwetboek voor intrekking of vervallenverklaring of onschadelijkmaking op andere wijze moeten zorgen.

Inplaats van zich er met gretigheid op te beroepen niet tegen andere samenkomsten, maar speciaal tegen godsdienstige gezelschappen, had men ze, evenals het volk in 1813 deed met de Franse douanehuisjes, met vreugde ten vure moeten doemen.

9. Om een invloedrijke bezwaarde te winnen, wil men wel verzachtende omstandigheden laten gelden, althans inschikkelijkheid betonen en niet het volle pond vragen. Anderen, over wier stand en zeden „Eeredienst" zich minachtend uitlaat, moeten het gehele gelag betalen en lopen bovendien nog de kans op verregaand partijdige wijze van leugen beschuldigd te worden. Intussen wordt nog wel toegegeven, dat overheidsmaatregelen zonder-noodzaak-met-het-oog-op-de-openbare-rust, niet moeten worden genomen, opdat geen „martelaren" worden gekweekt, die de goede zaak zeer kunnen schaden.

En om niet al te weerbarstige schapen bij elkander te houden en meer gewillig te maken, bedient men zich gaarne zonder gerucht van een voor het gewone volk geschikte predikant en komt men aan plaatselijke financiële bezwaren tegemoet.

10. Het blijft veelzeggend, dat „Eeredienst" en „Justitie" het ontbreken

van wettelijke bepalingen tegen godsdienstige samenkomsten van minder dan 21 personen betreuren.

Het blijft veelzeggend, dat niet terstond van „Eeredienst" een voorstel uitgaat tot afwijzing van een verzoek aan de Koning om te bepalen, dat een met inachtneming van de vereiste vormen meegedeelde uittreding uit een kerkgenootschap alleen van kracht zou zijn, als de overgang naar een ander kerkgenootschap tot stand was gekomen.

Het blijft veelzeggend, dat „Eeredienst" het als ongehoorzaamheid aan de Koning beschouwde, niet alleen om aan oefeningen, op welke schaal ook gehouden, deel te nemen, maar ook om met waarneming van de voor uittreding reglementair voorgeschreven bepalingen aan het Hervormd kerkgenootschap de scheidbrief te geven.

11. Bij alle tekortkomingen en gebreken, die de oefeninghouders en de uitgetredenen in het land van Axel hadden, en die „de Herstelde kerk van Christus" deden ondergaan — ook van voorbarigheid waren zij niet geheel vrij te pleiten — ontbrak het niet aan een echt verlangen en streven om met onderwerping aan Gods onfeilbaar Woord de Gereformeerde belijdenisschriften en kerkinrichting in het kerkelijk leven te handhaven. Van revolutionaire woelingen en van opzettelijke overtreding van de overheidswetten geen spoor. Het was wel heel erg, dat zulk een actie met alle middelen, die de Overheid geschikt achtte, naar vermogen werd onderdrukt.

Kan men onder zekere reserve spreken van het voorspel der Afscheiding van 1834, men kan daarbij stellig ook gewagen van een voorproef van de maatregelen tegen de Afgescheidenen.

Dat het optreden tegen Vijgeboom en de zijnen, wier beweging aanvankelijk veel opgang maakte, weldra werd gevolgd door een inzinking tot verdwijnens toe van hun afgezonderde godsdienstige samenleving, was een bijzondere aanmoediging voor „Eeredienst" en de andere overheidsinstanties om in voorkomende gevallen op gelijksoortige wijze te handelen.

*

DE BEDE VAN CHRISTUS IN GETHSEMANÉ

DOOR

Ds. W. TOM

Wanneer we Gethsemané betreden, past ons heilige eerbied en schroom, omdat we hier met name in aanraking komen met τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, waarvan Paulus zegt dat het groot is.

Toch mag dat er ons niet van weerhouden, moet het er ons in tegendeel toe dringen, ons nauwkeurig rekenschap te geven van wat in de Schrift over de gebedsworsteling van Christus in Gethsemané staat opgetekend.

Christus bad: εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, Mt. 26 : 39.

Gewoonlijk wordt dit verstaan als een bede om wegneming niet slechts van de benauwdheid, die in Gethsemané zich van Christus had meester gemaakt, maar ook van het lijden, het doodslijden, dat komen zou:

Dr. F. W. Grosheide: „τοῦτο, de smart die Jezus nu lijdt en wat er volgen gaat" (Komm. Mt.);

Dr. J. A. C. van Leeuwen: „niet bedoeld de doods-angst, waarin de Christus op dat ogenblik verkeerde, maar het lijden en de dood, die op hem aankomen, en die hem doen sidderen, vgl. 10 : 38" (Komm. Mrc.);

Dr. S. Greijdanus: „hetgeen zij [de verzwakte menselijke natuur van Jezus] nu moest doorstaan, en straks zou moeten lijden. Zo smeekte de Here dus, of Hij mocht vrijgesteld worden van dat schrikkelijk lijden" (K.V. Luc.);

Dr. H. N. Ridderbos: „zowel hetgeen Jezus thans aan angst moet doorstaan, als ook het lijden dat nog komen zal" (K.V. Mt.).

J. van Andel: „gevraagd of de dood der vervloeking Hem mocht gespaard" (Brief aan de Hebr., op 5 : 7; vgl. ook Ev. v. Lk, op 22 : 42: „dit lijden in het algemeen").

Vele citaten van tal van schrijvers zouden hieraan toegevoegd kunnen worden.

Bij deze opvatting van τὸ ποτήριον τοῦτο moet men wel tot de conclusie komen, dat de bede van Christus in Gethsemané *niet* is verhoord: „Maar neen, de drinkbeker ging *niet* voorbij" (Dr. A. Kuyper, Uitgang te Jeruzalem 1912, pag. 7); „dat het niet afgewend *kon* worden, niet afgewend *mocht* worden, en alleen daarom niet afgewend *is*" (idem pag. 182, vgl. wat er staat in de volgende alinea);

Zo ook P. Biesterveld: „Al leidt in Gethsemané zijn gebed tot den Vader opgezonden *niet* tot wegneming van den drinkbeker . . ." (Van Bethanië naar Golgotha, pag. 477);

en, om er nog één te noemen: Dr. K. Dijk: „dat de drinkbeker *niet* wordt weggenomen (Lukas 22 : 43)" (De toekomst van Christus, pag. 94).

Zie hierbij echter ook, wat hier beneden gezegd wordt bij de bespreking van Hebr. 5 : 7, hoe men, ook bij deze opvatting van τὸ ποτήριον θοῦτο, toch een verhoring van Christus' bede heeft getracht te construeren.

Hoe Christus, die wist dat de drinkbeker *moest* worden uitgedronken (Kuyper, E Voto IV, 560), dan toch bidden kon om wegneming van de drinkbeker?

Dr. J. A. C. van Leeuwen spreekt, ter beantwoording van deze vraag, van „verdringing": „Hetgeen Hij wist en meermalen had uitgesproken dat *moest* geschieden, wat Hij kende als den wil des Vaders, het is in Zijn bewustzijn verdrongen, naar achteren geschoven door de realiteit — van *onze zonde* — die op hem aankomt" (Komm. Mrc., vgl. K.V. Mrc.: „in dit ogenblik verdrongen door den angst voor de donkerheid, die Zijn ziel begint te besluipen").

Men leze daarover echter het artikel van K. Schilder in De Reformatie van 13 dec. 1929: „Over de „verdringing" en haar onmogelijkheid bij Christus."

Van Leeuwen heeft in zijn verklaring zich nauw aangesloten bij Calvijn, die in zijn Kommentaar in den brede handelt over de bovengestelde vraag (ik citeer hier de vertaling van Prof. A. Brummelkamp en onderstreep enkele uitdrukkingen):

„Dit is de reden waarom Hij, na gebeden te hebben om bevrijding van den dood, zich onmiddellijk bedwingt (sibi frenum iniicit), dit gebed, dat Hem plotseling ontsnapt is (subito elapsum), *verbetert* en *terugneemt* en Zich aan den wil des Vaders onderwerpt."

De gedachte dat Christus Zijn bede verbetert en herroept (castigat ac revocat) laat zich echter moeilijk rijmen met wat Mattheus zegt, dat Christus ten *derden* male *opnieuw dezelfde* woorden sprak (vs 44; zie echter bij Mt. ook de *voortgang* in Christus' gebedsworsteling: omzetting van hoofdzin en bijzin).

Verder Calvijn: „dat er geen ongerijmdheid in is, dat Christus, *gelijk alle vromen* gewoon zijn te doen, *zonder op het goddelijk raadsbesluit te zien* (!!), zijn vurige begeerte in den schoot des Vaders nederlegde."

Gelijk alle vromen gewoon zijn te doen: Mag Christus met alle vromen op één lijn worden gesteld?

„Het was derhalve geen vooruit bedacht gebed van Christus (non meditata oratio; dit schijnt door Calvijn als een verontschuldiging er bij gevoegd te zijn) maar de kracht en hevigheid der droefheid ontperste Hem plotseling dit woord (subitam ei vocem extorsit), hetwelk Hij onmiddellijk *verbeterde* (addita fuit correctio. De bede was dus *foutief*, en had een correctio nodig!). De hevigheid der smart verhinderde Hem op dat ogenblik aan het goddelijk raadsbesluit te denken (decreti memoriam illi abstulit), zodat het Hem nu niet voor den geest kon komen (ut non reputaret), dat Hij hiertoe juist als de Verlosser van het mensdom gezonden was. Zo benevelt menigmaal een zware angst ons het oog (caliginem oculis obducit; ook bij Christus — sicuti — was het oog dus beneveld?), zodat we ons alles aangaande deze of gene zaak niet kunnen herinneren."

„Doch niet gelijk Ik wil. Hier zien we dat Christus reeds terstond zijn aaandoeningen bedwingt, en zich ter goeder ure *binnen de gestelde perken brengt*."

Christus was dus *buiten* de gestelde perken? Zo wordt het door Calvijn blijkbaar ten volle bedoeld: „Immers Hij brengt Zijn begeerte in onderwerping aan God, als iets dat de perken *had overschreden*" (!).

„Want zoveel in Hem is, *weigert Hij daar het ambt van Middelaar te vervullen*" (!!!).

Calvijn gebruikt hier argumenten en termen, die zwaar zijn om te verteren. Ik wil me hier geheel aansluiten bij wat J. van Andel opmerkt in zijn uitlegging van de brief aan de Hebreeën (bij 5 : 7): „*Verkeerd* is alzo de voorstelling als ware de genoemde bede Hem vanwege de hevigheid der smart ontperst, en, om die reden, terstond door Hem verbeterd en teruggenomen. Dit moge een geschikte oplossing zijn van de vraag hoe Christus iets vragen kon, dat een verandering in het goddelijk raadsbesluit, waarvan Hij immers niet onkundig was, eisen zou; want men kan dan zeggen dat Christus door de hevigheid der smart op dit ogenblik verhinderd was aan het goddelijk raadsbesluit te denken. *Zo iets laat zich echter bij den volmaakte niet onderstellen.*"

Ik meen dat deze laatste woorden ook van toepassing zijn op wat Kuyper schrijft in verband met Christus' bede in Gethsemané over „de prikkel om er tegen in te gaan" (Uitgang, pag. 92).

Wanneer we worstelen met de uitlegging van de gebedswoorden van Christus in Gethsemané, grijpen we ook naar wat de Schrift zegt in Hebr. 5 : 7, dat „zo niet uitsluitend, dan toch voornamelijk aan Jezus' bede in Gethsemané denkt" (Bavinck, Dogm. III[3], pag. 430).

Daar staat van Christus dat Hij is εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Hoe is het gebed van Christus verhoord?

Calvijn zegt daarvan (Komm. Evv.): „Al heeft Hij dan de dood werkelijk ondergaan, toch zegt de Apostel terecht, dat Hij verhoord is uit zijn vreze, omdat Hij (gelijk ook Paulus zegt, Hand. 2 : 24), de smarten des doods ontbonden zijnde, als overwinnaar uit de strijd getreden is". In gelijke zin ook Bavinck (l.l.): „er staat duidelijk, dat zijn gebed niettegenstaande zijn dood, door God verhoord is. Hij bad dus(!) niet, om van het sterven verschoond te blijven, maar om uit de dood gered en *door de dood heen* opgewekt en verheerlijkt te worden."

Er mag echter gevraagd worden of opstanding en verheerlijking, die toch ook zònder de gebedsworsteling in Gethsemané gevolgd zouden zijn, wel genoemd kunnen worden verhoring van de bede, waarin Christus vraagt dat de drinkbeker van Hem mocht *voorbijgaan:* „παρελθάτω doet denken aan het rondreiken van een beker, die een der aanzittenden voorbijgaat" (Grosheide, Komm. Mt.), waar dan nog bij staat: „ἀπ' ἐμοῦ, van Mij, d. i. van Mij weg" (Greijdanus, Komm. Lc.).

Door de dood heen opgewekt en verheerlijkt, wekt niet de gedachte aan een *voorbijgaan* van de drinkbeker, maar aan een *ledigen* van de beker, *waarna* opstanding en verheerlijking gevolgd zijn.

Terecht merkt Dr. J. L. Koole dan ook op: „Over de opstanding gaat het *in 't geheel niet*" (Bijbel in Nw. Vert. met Aant., op Hebr. 5 : 7).

Dr. H. van Oyen, Christus de Hogepriester, 1954, geeft nog weer een andere uitlegging van het εἰσακουσθείς: „En nu wordt Hij verhoord, niet doordat inderdaad die drinkbeker als zodanig wordt weggenomen, maar doordat de Vader Hem overtuigt van de noodzakelijkheid van deze drinkbeker en Hem alzo de schrik er voor wegneemt" (pag. 83).

Maar overtuigd worden van de noodzakelijkheid van de drinkbeker is toch iets anders dan wat Christus gevraagd had: παρελθάτω, laat voorbijgaan? Die noodzakelijkheid zou juist beduiden dat de drinkbeker *niet kon* voorbijgaan, dat dus Christus' bede *niet kon* worden verhoord.

Dr. Grosheide (Komm. Hebr.) merkt op: „Op de worstelstrijd in Gethsemane past ook εἰσακουσθείς, Jezus is *verhoord*, Hij bad niet om van de dood verlost te worden, dat zegt vs 7. niet, slechts dat Hij bad tot Hem, Die etc.". Waarin de verlossing volgens Grosheide bestaat, blijkt uit het laatste wat hij opmerkt bij vs 7: „dat Jezus in al Zijn benauwdheid toch de gebedsverhoring verdient, Hij wint de strijd zelf."

Bij Hebr. 5 : 7 doet zich ook de moeilijkheid voor, hoe vertaald moeten worden de woorden: ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. „Deze woorden, aldus Dr. H. van Oyen (l.l.), hebben de uitleggers daarom grote moeilijkheden bezorgd, omdat de oorspronkelijk gebezigde woorden voor deze tweeërlei uitlegging vatbaar zijn: verhoord zijnde uit de vreze (des Heren), de godsvrucht, en: verhoord zijnde uit de vreze als doodsangst. Luther kiest voor de eerste vertaling, Calvijn en ook de Statenvertaling (zie Kantt.) voor de laatste. Zowel op theologische als op taalkundige gronden komt ons de keuze van Luther gelukkiger voor (Vulg. „pro sua reverentia")."

Ook Dr. J. L. Koole (l. c.) stemt met Luthers vertaling in: „mogelijk en *beter* is echter de vertaling: vanwege zijn vroomheid".

Laat ik de Kanttekening, waarheen Van Oyen verwijst, hier mogen citeren: „Gr.: eulabeias; welk woord dikwijls vreze betekent, gelijk te zien is Hand. XXIII : 10; en het is hetzelfde wat Marcus, Kap. XIV : 33, thambos en ademonian, dat is, verbaasdheid en grote angst noemt, welke in Christus' menselijke natuur geweest is, uit het voorzien en voorgevoel van de helse benauwdheden, die Christus in zijn ziel voor ons aan het kruis zou lijden, nochtans zonder zonde, aangezien hij in het geloof altijd vast is gebleven, en zich in dit alles aan de wil des Vaders volkomenlijk heeft onderworpen. Uit welke vreze, of verschrikking hij hier wordt gezegd verhoord geweest te zijn, omdat hij door zijn gebed gesterkt en verzekerd was, dat hij door de kracht zijner Goddelijke natuur alles zou overwinnen, en alzo de duivel en de dood zelve onder zijn voeten brengen. Anderen zetten het over: vanwege de Godvruchtigheid; of, om zijner Godvruchtigheid wille, gelijk dit woord eulabeia ook betekent: doch het Griekse woord apo, dat is, van, of uit, kan deze verklaring niet goed lijden."

Op dit laatste wordt ook gewezen door Calvijn: „het woord, dat daar voorafgaat, beduidt *van*, en niet *om*, of een ander dergelijk woord," terwijl hij er m. i. terecht op wijst, dat bij εὐλαβεία het bezittelijk voorn.w. *zijn*, αὐτοῦ, in het Grieks niet staat, wat bij de vertaling: vanwege zijn vroomheid, toch moeilijk kan worden gemist. Calvijn kiest daarom met nadruk voor de vertaling: uit de vreze verhoord (Komm. Hebr., vgl. ook Komm. op Mt. 26 : 39).

Dr. F. W. Grosheide, Komm. Hebr., kiest echter zeer nadrukkelijk voor de vertaling: van wege zijn vroomheid, en geeft daarvoor 3 argumenten:

Als eerste argument noemt hij dat in εἰσακουσθεὶς ἀπό niet zozeer ligt de gedachte *verlost uit*, dan zou eerder ἐξ verwacht moeten worden. Evenwel in Robertsons-Grosheide Beknopte Gramm. zegt dezelfde auteur (in § 182 sub 4) dat ἀπό somtijds andere praeposities vervangt, *vooral* ἐξ (en ὑπό), terwijl ik ook tegenover dit argument van Grosheide meen te mogen opmerken dat bij de vertaling: vanwege zijn vroomheid, eerder verwacht zou moeten worden διά + acc. dan ἀπό (al worden door Grosheide in de Bekn. Gramm. ook twee voorbeelden genoemd waar ἀπό de betekenis

heeft van *wegens*, Hand. 22 : 11 en Mt. 18 : 7. Voorzover ik kon nagaan komt διά + acc. = wegens in Hebr. niet voor; dat zou er sterk tegen pleiten in 5 : 7 ἀπό + gen. te vertalen door wegens).

Bij het eerste argument voor zijn vertaling van 5 : 7 noemt Grosheide ook nog: „terwijl Jezus bovendien slechts in zoverre uit de angst is verlost, als Hij *kwam tot* eenswillendheid," vgl. ook wat even tevoren door hem is opgemerkt: „Door het Evangelieverhaal weten we, dat Jezus tot de eenswillendheid, *waarom Hij smeekte*, kwam, dus verhoord werd."

Hiertegenover meen ik te mogen opmerken dat Jezus niet *smeekte om* eenswillendheid; de eenswillendheid *was* er bij Hem, die werd in Gethsemané uitdrukkelijk door Hem *beleden*, en *in* die eenswillendheid smeekte Hij om het voorbijgaan van deze drinkbeker: „Jezus zegt niet, dat er strijd is tussen de wil des Vaders en de Zijne, *eer het tegendeel* (οὐ, niet μή). Hij zegt, dat Hij zich bij voorbaat bij de beschikking des Vaders, Joh. 5 : 30; 6 : 38, die Hij *billijkt*, neerlegt." Zo wordt het door Dr. Grosheide in zijn Komm. op Mt. zelf gezegd. Van een „*komen tót* de eenswillendheid, *waarom Hij smeekte*", kan dus niet gesproken worden.

Bij zijn 2e argument voor zijn vertaling van Hebr. 5 : 7 stemt Grosheide toe, dat εὐλαβεία wel *kan* betekenen *angst, benauwdheid*, hoewel het toch meer is *vrome vrees, overgegevenheid des harten*.

Als 3e argument noemt Grosheide, dat van angst en vrees al sprake was in κραυγή en δάκρυα, en daarom nu liever aan iets anders moet worden gedacht. Ik zou hierbij willen opmerken: er was bij Christus εὐλαβεία = angst, vreze, en die uitte zich in κραυγή en δάκρυα. Op zijn gebed wordt Christus nu *uit* die εὐλαβεία verlost, d. w. z. dat er aan die κραυγή en δάκρυα een einde kwam, zie J. van Andel (op Hebr. 5 : 7): „Wat wil de uitdrukking zelve zeggen? Dat Hij verlost werd van de helse angst, die vanwege de zwakheid zijner menselijke natuur, Hem ongeschikt gemaakt zou hebben om zijn offer te brengen, daar zij Hem in gevaar bracht van lichamelijk te bezwijken, vgl. Matth. 26 : 38. De kracht hernieuwde zich, de kalmte keerde weder."

Ik verwijs hier ook nog naar wat Bultmann in Kittel Th.W.B. s.v. εὐλαβεία opmerkt:

„Versteht man εὐλάβεια als Gottesfurcht, Frömmigkeit, so müszte ἀπό den Grund angeben, so dasz der Sinn wäre: erhört auf Grund seiner Frömmigkeit. Da die Erhörung aber nur in der Errettung vom Tode bestehen könnte, ist dieses Verständniss *ausgeschlossen*. Versteht man dagegen εὐλάβεια als Furcht, Angst, so wäre der Sinn: er ist erhört worden aus seiner Angst, dh so dasz er von seiner Angst (wenn gleich nicht vom Tode) befreit wurde. Aber das befriedigt nicht im Zshg." Ter staving van deze laatste bewering laat hij dan volgen: „vor allem kommt das καίπερ ὢν υἱὸς dabei nicht zur Geltung". Wanneer we deze laatste woorden echter verbinden met wat er volgt: ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν, komen ze m. i. ten volle tot gelding, ook al is het „voor ons niet te verstaan, hoe Hij, Die Zoon was en wiens Gode gelijkheid in het begin van de brief werd uitgesproken, nog gehoorzaamheid had te leren" (Grosheide, Komm. Hebr.); bij vertaling „verhoord uit de vreze" „bevredigen" die woorden m. i. in de samenhang zowel van Hebr. 5 als van Mt. 26, zie wat boven opgemerkt werd bij het 3e argument van Grosheide.

Bultmann geeft dan als zijn mening dat de tekst „verdorben" is, en dat

„vor εἰσακουσθείς ein οὐκ einzuschalten ist, dessen Streichung aus religiösen Grunden verständlich ist."

* * *

Uit het tot nu toe gereleveerde moge blijken, dat de uitlegging van de gebedswoorden van Christus in Gethsemané ons voor grote moeilijkheden plaatst.

Toch meen ik, dat een uitlegging mogelijk is, waarbij de boven gereleveerde moeilijkheden worden geëlimineerd.

Christus spreekt in Gethsemané nadrukkelijk van τὸ ποτήριον τοῦτο. „Dit beeld van beker geeft de gedachte van *vaste bepaling* aan. Een beker loopt niet vanzelf vol, maar wordt ingeschonken of gevuld. En hij heeft een *bepaalde* inhoud." (Greijdanus, Komm. Luc.). Die gedachte van „vaste bepaling", „bepaalde inhoud" wordt hier nog versterkt door het woord τοῦτο, terwijl de hele uitdrukking bij Marcus afgewisseld wordt met ἡ ὥρα.

Het komt mij voor dat Christus daarmede *niet* bedoeld heeft al het lijden dat nog komen zou, maar dat Zijn bede zeer bepaald betrekking had op de doodsangst waarin Christus *op dat ogenblik* verkeerde, waarvan Matth. zegt: ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, en waarvan Christus zelf zeide: περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, 26 : 37, 38. Het is „de helse angst", die zich van Christus meester maakte, en die Hem „ongeschikt gemaakt zou hebben om zijn offer te brengen, daar zij Hem in gevaar bracht van lichamelijk te bezwijken" (Van Andel op Hebr. 5 : 7). En nu bidt Christus, dat vóórdat de verrader komt, dien Hij reeds nabij weet (Mt. 26 : 46), die angst van Hem genomen moge worden: „*Deze* drinkbeker, van deze helse benauwdheid, Vader, indien het mogelijk is, neem deze van Mij weg" (παρένεγκε, Mrc. 14 : 36). Bij voorbaat doet Christus echter ook belijdenis van Zijn eenswillendheid met de wil des Vaders.

Misschien mag opgemerkt worden dat deze verklaring van τὸ ποτήριον ook gesteund wordt door het woord τοῦτο. Immers het pron. demonstr. ὅδε, dat echter niet veel meer voorkomt, heeft meer de neiging, hoewel volstrekt niet altijd, om te zien op hetgeen *volgt*, terwijl οὗτος, dat echter tevens ὅδε vervangt, ziet op hetgeen *aanwezig* is, op hetgeen, *waarvan voortdurend sprake is.* Zie Robbertsons-Grosheide § 210.

„Waarvan voortdurend sprake is," en dat is in Gethsemané het λυπεῖσθαι, ἀδημονεῖν en ἐκθαμβεῖσθαι, het περίλυπος zijn van Christus' ziel, de ἀγωνία en de θρόμβοι αἵματος (alles tezamen door Hebr. aangeduid als κραυγὴ ἰσχυρά, δάκρυα en εὐλαβεία).

Zo ziet τοῦτο dus inderdaad op datgene waarvan voortdurend sprake is.

(De hier gegeven verklaring van τοῦτο wordt bestreden door J. van Andel (Ev. Luc.): „Het woord *deze*, voor drinkbeker geplaatst, dwingt ons tot deze beperkte opvatting niet; dat Jezus de drinkbeker, die Hij eerst straks ledigen zal, als nu reeds Hem te drinken gegeven voorstelt, verklaart zich daaruit, dat Hij er thans een voorproef van ontvangt, die Hem zijn volle bitterheid smaken doet.)

Wanneer we zo de inhoud van τὸ ποτήριον τοῦτο beperken, vervalt de moeilijkheid waar Calvijn van spreekt, „hoe Hij vragen kan dat het eeuwig raadsbesluit des Vaders, waarvan Hij niet onkundig is, veranderd worde?" en dat Hij „een wending in het plan Gods zou willen aanbrengen" (Komm. Evv.). Dan vervalt ook de moeilijkheid dat Christus „iets onmogelijks"

vraagt (Calvijn, Komm. Ev.) en de moeilijkheid die er in gelegen is dat het toch *moest* geschieden (Kuyper, E Voto IV 560, J. A. C. van Leeuwen, K.V. Mrc.). Van dat goddelijk *moeten* van Zijn lijden heeft Christus juist zelf ook gesproken in Gethsemané, Mt. 26 : 54. Dan vervalt ook de moeilijkheid dat er in het τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, Hebr. 5 : 7, een *verzoeking* voor Christus gelegen zou zijn (Dr. J. L. Koole, l.c.); dit zou dan een verzoeking zijn die Christus zelf door zijn eigen woorden: „πάντα δηνατά σοι", Mrc. 14 : 36, voor Zich zou hebben opgeroepen. Verder vervalt dan ook de tegenstrijdigheid, die er toch schuilt in de verklaring van Calvijn, wanneer Hij enerzijds opmerkt, dat Christus „iets onmogelijks" vraagt en er even verder van spreekt dat Christus toch verhoord is (Komm. Evv.).

Bij de hier geboden verklaring is de verhoring van Christus' bede duidelijk. Drie malen bidt Hij om wegneming van de drinkbeker. Na de eerste beide malen is de angst, de εὐλαβεία, van Christus nog niet weggenomen. Vandaar zijn vraag aan zijn jongeren om met Hem te waken en te bidden, en zijn wederom heengaan om te bidden. Na de derde bede is de helse angst echter van Hem geweken, „de kracht hernieuwde zich, de kalmte keerde weder" (J. van Andel). Dat blijkt duidelijk uit de houding die Christus nu aanneemt. Hij wordt door de bende niet overvallen, maar neemt Zelf de leiding in handen, en gaat in majestueuze rust de verrader en de bende tegemoet.

Zo kan de schrijver van de brief aan de Hebr. volkomen terecht zeggen dat Christus is εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, verhoord uit de angst. Die verhoring bestaat in de wegneming van die beker van dodelijke angst: eerst κραυγή en δάκρυα, waaronder Hij zijn smekingen opzendt, als uiting van de εὐλαβεία, maar nu daaruit verlost.

Het komt mij voor dat we dan ook naast elkaar mogen stellen de θάνατος, waarvan Hebr. 5 : 7 spreekt: τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, en die waarvan Christus spreekt in Gethsemané: περίλυπος ἕως θανάτου. „Jezus overdrijft niet, zijn smart is zo groot, dat ze bijna te groot wordt om te worden gedragen en het leven nemen zou" (Grosheide, Komm. Mt.). Het was daar in Gethsemané reeds de *dood* die op Hem aanstormde en zijn ziel aangreep. Maar nu bidt Christus tot Hem, Die machtig was ἐκ θανάτου, uit die dood(sangst), die zich daar in Gethsemané van Hem meester maakte, Hem te verlossen, en Die Hem op dat ogenblik daaruit ook verlost hééft — dus geen verzoeking voor Christus (Koole) — totdat in de drie-urige duisternis op Golgotha die doodsangst Christus opnieuw aangreep.

*

BOEKBEOORDELING

Dr. C. A. van Peursen, *Wegwijs in de Wijsbegeerte.* Amsterdam. H. J. Paris, 1956.

Dit is een gezellig boek over moeilijke vraagstukken. Daar bedoel ik niet mee te zeggen, dat het niet grondig of niet wetenschappelijk zou zijn. Integendeel, men gevoelt bij elke bladzijde, dat achter deze zo quasi-eenvoudige beschouwingen een beheersing van de stof verscholen is, die alleen maar jaloers kan maken. Maar het wordt alles causerend, langs de neus weg gezegd. De schrijver maakt ergens de opmerking, dat filosoferen, ook al doet men het alleen in een vertrek, toch eigenlijk het voeren is van een gesprek (blz. 49). Juist, dat is het wat in dit boek zo treft. Hier wordt voortdurend een gesprek gevoerd, een gesprek waarin je zelf betrokken wordt. Daarmee wordt de filosofie een bijna huiselijke aangelegenheid. Trouwens, de schrijver drukt haar karakter aldus uit: „In het filosoferen installeert de mens zich binnen het bestek van zijn leven". In zijn filosofie bouwt de mens zich een woning. Daarmee is al zeer scherp geaccentueerd, dat de filosofie op elk punt het doodgewone leven raakt.

Er worden met vaardige hand vele verbindingslijnen getrokken tussen de verschillende scholen van wijsbegeerte. Er worden telkens interessante vergezichten geopend, het betoog wordt iedere keer verduidelijkt en geconcretiseerd met vergelijkingen, beelden, verhaaltjes. Dit alles geschiedt zuiver descriptief. Nergens vallen woorden als „misleidend", „gevaarlijk", „hoogst bedenkelijk" en dergelijke. In dit boek wil de schrijver ons alleen maar tonen wat er aan de hand is, welke problemen er liggen, hoe mensen daaraan getorst hebben. Wel laat hij uitkomen dat filosoferen, hoe huiselijk het ook wezen moge, een verantwoordelijke zaak is. Ik denk hier aan wat hij zegt op blz. 137: „Hoe men de mens tekent hangt af van de beslissingen welke de denkers in hun stelsel manifesteren ten aanzien van de laatste bestemming van het mens-zijn." In deze zin wordt het grote geheim aangeroerd. Filosoferen is een heleboel dingen, het is gesprek voeren, het is een zich installeren in het leven en nog heel veel meer. Maar achter die alle ligt het „eenbeslissing-nemen". Voor hen die op een echt onderhoudende wijze willen ingeleid worden in wat wijsbegeerte betekent, acht ik dit een welkome gids.

J. H. B.

Edouard Loffeld. C.S.Sp. *Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques.* Uitgave van het Missiologisch Instituut te Nijmegen. 1956.

In deze omvangrijke (415 blz.) studie ontvangen wij een rijk gedocumenteerd overzicht over wat er leeft in de huidige Katholieke Missiewetenschap. Het treft al aanstonds, dat de vragen, die daar aan de orde zijn, sprekend

gelijken op de problemen waarmee de Protestantse Zendingswetenschap te doen heeft.

De schrijver toont aan, dat het in diepste wezen gaat om één grote vraag, namelijk die aangaande „la notion de mission", het missie-begrip. Wat is missie? Hoe is zij verankerd in het leven van de Kerk? Hoe moeten wij haar dogmatologisch definiëren? Deze vraag wordt in dit boek van alle kanten met grote belezenheid besproken. Ik moet er bij zeggen, dat zij weinig vanuit de Schrift wordt benaderd, het exegetisch materiaal in dit boek is weinig uitgewerkt. Des te uitvoeriger is het materiaal dat ontleend is aan de werken der grote theologen en met name aan de uitspraken der Heilige Stoel.

Interessant is met name het derde hoofdstuk, waarin de auteur enkele algemene theologische veronderstellingen behandelt, die achter het missie-begrip liggen. Hij komt daar ook op de gedachte dat extra ecclesiam nulla salus kan bestaan. Is dat waar en in welke zin is dat waar? Bij deze uiteenzettingen komen allerlei punten ter sprake, die in de théologie nouvelle brandende problemen geworden zijn. Om maar een voorbeeld te noemen: Niet lang geleden (1956) verscheen een werk onder de titel Eglise Vivante, waarin verschillende Rooms Katholieke theologen hun mening gaven over allerlei actuele vragen. Een van hen, Abbé Jean Frisque, gaat daar ook in op het „extra ecclesiam nulla salus". Hij zegt daar het volgende: „Het heil is verworven in het grote feit van de incarnatie. Het wordt gerealiseerd, niet alleen in de persoon van Christus, maar radicaliter (in de wortel) in alle mensen." Daarom heeft volgens hem de Kerk een „dimension universelle". „De Kerk is de moeder van alle mensen, car aucun d'eux n'est totalement en dehors d'elle." Welnu, op deze gedachten, die blijkbaar in de Katholieke Missiologie thans zeer aan de orde zijn, gaat Dr. Loffeld uitvoerig in. Ook hij worstelt met dat woordje „extra". Bestaat er wel een „extra ecclesiam"? Behalve met Frisque treedt hij ook in discussie met De Lubac en anderen. Ook De Lubac heeft van de infidels gezegd, dat zij zijn „ordonnés à l'Eglise" en dat ze behouden kunnen worden „omdat ze een integrerend deel uitmaken van de mensheid, die gered zal worden." Dr. Loffeld gaat hier zeer voorzichtig te werk. Ook hij erkent dat de grenzen van de Kerk als het Corpus Mysticum niet samenvallen met die van de Kerk als Instituut. Ook buiten die laatste is de genade werkzaam, maar zij is er „captive et mutilée". De toestand van hen, die buiten de Kerk leven, is toch altijd gevaarlijk, hachelijk. Tot volle zekerheid kunnen zij toch eerst komen, wanneer zij werkelijk door het Sacrament in de Kerk zijn ingelijfd.

In het vierde hoofdstuk stuit de schrijver dan op het vraagstuk van de verscheidenheid der volken, die op een of andere wijze ook in de Kerk moet worden opgevangen en verwerkt. Ook dit is een probleem dat in de théologie nouvelle thans volle aandacht ontvangt. Het gaat dan om de massieve eenheid van de Kerk, die tot uitdrukking komt in haar geloofsuitspraken, haar hiërarchische opbouw en haar liturgie, en anderzijds de pluriformiteit, die toch ook niet mag verwaarloosd worden. Hier wordt, zij het ook slechts kort, uiteraard ook ingegaan op de betekenis van de cultuur en met name het culturele erfgoed van de volken in de missiegebieden. De schrijver betoogt, dat in het missie-begrip opgesloten is de noodzakelijkheid om aan het eigene van die volken vol recht te doen wedervaren. Zelfs de enkeling mag daarin niet worden vergeten. Pius XII heeft het nog in 1955

nadrukkelijk uitgesproken dat de Kerk „toujours et partout en s'adaptant sans cesse aux circonstances de lieu et de temps" ook de enkeling in zijn eigenaard moet opvangen en leiden. „Le but de l'Eglise, c'est l'homme!"

Wanneer de vraag wordt gesteld, of dit alles wel in overeenstemming te brengen is met het theologisch Kerk-begrip, laat Dr. Loffeld uitkomen, dat de Kerk bestaat uit „un élément divin" en „un élément humain". Die twee verdringen elkaar niet, al zullen er wel eens spanningen tussen bestaan.

Langs deze weg wordt in dit leerzame boek een Missie-begrip opgebouwd, waarin de verschillende facetten van het werk stuk voor stuk zijn verwerkt.

J. H. B.

Dr. D. S. Attema. *Enkele Hoofdmomenten uit de Mohammedaanse gedachten omtrent het Christendom*. Kampen 1956.

Deze rede, waarmee Dr. Attema aan de Vrije Universiteit inaugureerde, roert een vraagstuk aan van bijzondere betekenis. Het gaat hier niet om de vraag hoe wij de Islam bekijken, maar om die andere, hoe de Islam ons bekijkt. Dat juist die laatste vraag voor het zendingswerk grote waarde heeft, ligt in de aard der zaak. Wij zijn dankbaar dat zij op zo kundige en aangename wijze in dit boekje is aangesneden. Dr. Attema neemt ons mee op een wandeling door de historie tot op onze dagen toe en geeft talrijke interessante citaten uit geschriften van Moslimse theologen en politici over het Christelijk geloof.

Het spijt me enigszins, dat de schrijver spreekt van „Mohammedaanse" gedachten. Het is bekend dat binnen de Islam ernstige bezwaren worden gevoeld tegen de benaming „Mohammedaans". Het komt me voor dat we dergelijke bezwaren moeten eerbiedigen.

J. H. B.

C. H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes*. Einsiedeln, Zürich, Köln; Benzinger Verlag, 1956 (326 blz.).

In 1953 verscheen van de hand van C. H. Gordon „Introduction to Old Testament times". Nu ligt het boek voor ons in Duitse vertaling. Door de twee titels (waarvan de Amerikaanse de gelukkigste is) wordt in hoofdlijnen duidelijk, welke inhoud dit boek heeft.

Prof. Gordon heeft weliswaar een hoge waardering voor het O. T., misschien beter: voor de Israëlitische, de Semitische geest (zie bv. pag. 93), maar nergens blijkt, dat hij het openbaringskarakter van het O. T. erkent. Aan de andere kant legt hij er herhaaldelijk nadruk op, dat de opgravingen de historiciteit van het O. T., evenals van andere oude geschriften, bevestigen (zie bv. pag. 42, 120).

De R.-K. Dr. H. Haag heeft de Duitse uitgave „besorgt", heeft met verlof van de auteur enkele kleine veranderingen en aanvullingen aangebracht, wel vooral om het voor R.-K. lezers meest aanstotelijke weg te nemen. Het procédé is niet bijzonder elegant en m. i. ook wat slordig uitgevoerd (zie bv. pag. 36, 78, 88, 131).

Afgedacht van het opgemerkte valt van dit boek veel goeds te zeggen. Het toont de historische achtergrond van het O. T. Het laat zich prettig lezen. In het bijzonder verdienen vermelding de behandeling van de vondsten van Nuzu, van Karatepe, en — hoe kan het anders bij deze auteur — van Ugarit. Onophoudelijk tracht Prof. Gordon uit de „Umwelt" licht te doen vallen op het O. T. Hij is daarbij de ene keer zeker gelukkiger dan de andere. Om een enkel voorbeeld te noemen: ernstige overweging verdienen zijn opmerkingen over Gen. 23 (pag. 123 v.) en over 2 Kon. 14 : 28 (pag. 219); gekunsteld is wat gezegd wordt over 1 Kon. 13 : 2 (pag. 51) en het boek Daniël (pag. 86).

Een van de meest stimulerende hoofdstukken is wel hoofdstuk VII, dat handelt over Homerus en het Oude Oosten. NIC. H. RIDDERBOS

V. de Leeuw, *De Ebed Jahweh-profetieën; historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis.* Assen, Van Gorcum en Comp. N.V., 1956 (367 blz.).

Deze Leuvense dissertatie is een verdienstelijk en waardevol boek. Men kan het karakteriseren als een betrouwbaar handboek voor het gestelde probleem. Dat is geen geringe lof, want het probleem is moeilijk en heeft vele zijden.

In de Inleiding zegt de auteur, dat hij zich beperkt heeft tot het exegetisch aspect van de zaak en de literaire problemen op de achtergrond heeft gesteld. Op de Inleiding volgt een werkelijk indrukwekkende Bibliografie; als men bedenkt, dat de auteur behalve de hier genoemde werken, nog vele andere heeft geraadpleegd (zie: Auteursregister), komt men ervan onder de indruk, hoeveel werk hij heeft verzet en hoe dicht hij bij de volledigheid in de behandeling is gekomen. Deel I geeft een historisch overzicht van de exegese; hiervan moet vooral vermeld worden hoofdstuk I, dat handelt over de eerste uitleg van de Ebed Jahwe-zangen; misschien is dit één van de waardevolste delen van het boek. In Deel II wordt eerst gehandeld over de plaats van de onderhavige zangen in het tweede deel van Jesaja; aan de orde komen o. a. de bouw van Jes. 40—55, de afbakening van de zangen, het literair genre. Daarop volgt een uitvoerige exegese van de vier zangen, die veel goeds bevat (pag. 135—257). Deel III (pag. 261—328) biedt „Kritiek en Synthese". Eerst wordt betoogd, dat de zangen tot Jes. 40—55 behoren: „geen enkel literair argument brengt de authenticiteit in discrediet". In een hoofdstuk „De gestalte van de Ebed Jahweh" wordt gesproken over de spanning tussen individu en collectiviteit, tussen koning en profeet, tussen historie en toekomst. Na een hoofdstuk over figuren, die de gestalte van de Ebed mogelijk hebben beïnvloed, wordt in het slothoofdstuk de identificatie van de Ebed gegeven. Nu volgen nog een kort besluit en een uitvoerig „Résumé en français".

Om een indruk te geven van de conclusies het volgende. In de eerste zang kan men de Ebed laten samenvallen met de ideale Davidszoon (bv. uit Jes. 11), maar de uitbeelding is sterk gewijzigd. In de tweede en nog meer in de derde zang projecteert de profeet zijn lijden als profeet op het toekomstbeeld van de ideale koning. In de vierde zang krijgt het lijden een koninklijke kleur (pag. 321v.). Hieruit kan afgeleid worden, hoe Dr. de

Leeuw staat tegenover de boven genoemde drieërlei spanning. De Ebed is een individu, maar als koning representeert hij het volk (zie bv. pag. 318). Hij is koning, maar „de antinomie koning-profeet blijkt verenigbaar in de ideale koning van de toekomst" (pag. 294). Hij is een figuur van de toekomst, maar de beschrijving van het lijden wordt soms opgebouwd met brokstukken van het verleden (pag. 296). Ter verklaring van het onschuldige lijden van de koning wordt gewezen op het rituele lijden van de Babylonische koning op de Nieuwjaarsdag (pag. 325 v.). De invloed van andere „godsdiensthistorische figuren" (Tammuz, de substituut-koning, de lijdende rechtvaardige in de Sumerische en Akkadische wijsheidsliteratuur) wordt als twijfelachtig afgewezen (pag. 307 vv.).

Dit boek biedt een grote rijkdom van gegevens. En dat niet alleen: de auteur geeft blijk van een gezond en bezonnen oordeel. Bij dat alles is hij er in geslaagd, een goed leesbaar boek te schrijven.

„Een handboek": deze karakterisering bedoelt ook een beperking aan te duiden. Een handboek kan op bepaalde problemen niet zo diep ingaan, als men het wel wensen zou. De auteur moest een keus doen. Hij heeft, zo kan men zeggen, naar volledigheid gestreefd. Een andere mogelijkheid was geweest, dat moderne opvattingen tot op de grond behandeld werden. Dan zou bij de bespreking van de opvatting van Engnell, Bentzen enz. op het Babylonische materiaal dieper zijn ingegaan. Ook de behandeling van het probleem „enkeling—gemeenschap" zou in een ruimer raam gezet zijn (pag. 285 is m. i. bepaald onbevredigend; zie echter ook pag. 287, 318, 320 v., 326 v.).

Dr. de Leeuw geeft een verdienstelijk overzicht van de overstelpend vele opvattingen en deelt ze in. Dat geen indeling tenvolle bevredigt, is hem niet euvel te duiden, maar het laat zich toch wel eens hinderlijk merken. Uiteraard konden de verschillende opvattingen slechts beknopt worden weergegeven: de duidelijkheid en de preciesheid lijden dan licht eens schade. Om een voorbeeld te geven, de mening van A. Bentzen is m.i. op pag. 89 v. niet erg gelukkig weergegeven: volgens Bentzen is de Ebed *ook* Israël, zijn in de schildering *ook* koninklijke trekken; ook de plaatsing is zeker aanvechtbaar; wat pag. 296 over hem zegt, wekt licht een verkeerde voorstelling.

(F.) E. König wordt geciteerd als König, E. König, E. F. König, F. König; in het auteursregister is hij tot twee personen geworden; een toekomstige puzzle voor literair-historische kritiek? In de Bibliografie wordt één artikel van E. J. Young tweemaal vermeld, een ander artikel ontbreekt („Of whom speaketh the prophet this?"; o. a. te vinden in: „Studies in Isaiah", 1955).

Merkwaardig is, hoe voorzichtig de auteur is met het aanvaarden van „bovennatuurlijke" openbaring (zie bv. pag. 329 v.). Soms had m. i. daar bepaald positiever over gesproken moeten worden (a. p., ook bv. pag. 324). In dezelfde lijn ligt het volgende: in het identificeren van de Ebed met Jezus van Nazareth is de auteur m. i. soms al te scrupuleus. Om dit te noemen: als de schildering van de Ebed een nadere uitwerking is van Jes. 11 : 1 vv. (pag. 321), is er alle reden hem de Messias te noemen (zie pag. 327 v.). De vraag, of de profeet werkelijk de persoon van Jezus heeft gezien, moet niet gesteld worden op de wijze, als het pag. 329 v., 356 gebeurt.

De auteur heeft hoog gegrepen en veel bereikt. Een gelukwens is op zijn plaats.

NIC. H. RIDDERBOS

6014 8

GTU Library
3 2400 00291 1471

1955-
57
Gereformeerd theologisch
tijdschrift

v.55-
57
1955-
57

331567

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709